

CIENCIA

TOMISTA



TOMO 63.

SALAMANCA

FASC. 3.

1942

SUMARIO

	<u>Págs.</u>
<i>San Juan de la Cruz, intérprete de la Sagrada Escritura</i> , por Fr. ALBERTO COLUNGA, O. P.	257
<i>El Arbitraje internacional en los Escolásticos españoles</i> , III, por D. JAIME VIÑAS PLANAS, Pbro.	277
<i>La Beata de Piedrahita no fué alumbrada</i> , por Fr. VICENTE BELTRÁN DE HEREDIA, O. P.	295
<i>En torno al problema de la materia</i> , III, por Fr. GUILLERMO FRAILE, O. P.	312
<i>Primacia del apetito universal de Dios según Santo Tomás</i> , por Fr. L. B. GUILLON, O. P.	330
 BIBLIOGRAFIA. —Obras analizadas: Recuerdo de unas fiestas.— <i>Vizcarra</i> : Curso de Acción Católica.— <i>Giacón</i> : Il Problema della Trascendenza.— <i>Gaspardo</i> : Maternidad cristinna.— <i>Villar Salinas</i> : Repercusiones demográficas de la última guerra civil española.— <i>Thils</i> : Le Clergé diocesain.— <i>Grimaud</i> : Yernos y suegros.— <i>Sarabia</i> : Sacerdotes, Niños y Catequistas.— <i>Alfageme</i> : La Batalla del oro.— <i>Menendes-Reigada</i> : Evangelios para todos los domingos y días festivos del año.—Nociones fundamentales de Mística.— <i>Naval-Martínez de Antoñana</i> : Tesoro de Indulgencias.— <i>Heredia</i> : Memorias de un repórter de los tiempos de Cristo.— <i>Melón y Ruiz de Gordejuela</i> : Magallanes-Elcano, o la Primera vuelta al mundo.— <i>Pérez del Pulgar</i> : El concepto cristiano de la autarquía.— <i>Ariño Alasont</i> : Colección canónica Hispana.— <i>Vila Creus</i> : Manual de orientaciones sociales.— <i>Ramírez</i> : De hominis beatitudine tractatus theologicus.— <i>Rojo del Pozo</i> : La Misa y su Liturgia.— <i>Yaben</i> : Epistolas de S. Ignacio de Antioquía.— <i>Terrien</i> : La Madre de Dios y Madre de los hombres..	
LIBROS RECIBIDOS	363

« CIENCIA TOMISTA »

CONVENTO DE SAN ESTEBAN

SALAMANCA

PRECIOS DE SUSCRIPCION

España.....	20 pesetas
América y Filipinas.....	22 —
Demás países.....	25 —
Número suelto.....	5 —

CIENCIA TOMISTA

PUBLICACIÓN BIMESTRAL DE LOS DOMINICOS ESPAÑOLES

Año 33. - Núm. 199



Tomo 63. - Fasc. 3.

San Juan de la Cruz, intérprete de la S. Escritura

Las fiestas centenarias del Santo Doctor han despertado en todas partes el merecido interés por cuanto toca a su persona y escritos. Y nada más laudable que el deseo de que venga a ser más conocida su personalidad como su producción literaria, pues siempre resulta gran provecho de ponerse en contacto con los hombres grandes en la santidad y en la ciencia de las cosas divinas, que llevan a la santidad. A esta obra común queremos aportar nuestra pequeña contribución esperando que ello nos será largamente recompensado con las ventajas que dejamos indicadas.

Cada uno mira a San Juan según sus especiales aficiones; nosotros vamos a mirarlo como expositor de los Libros Santos. La corriente histórica moderna lleva a investigar en los hombres, que en algún punto de la actividad científica o artística se han distinguido, las fuentes de donde han bebido los tesoros de verdad o belleza con que han logrado enriquecer el patrimonio común de la Humanidad o de la Iglesia. De este modo se viene a conocer qué es lo que constituye su aportación personal y qué recibieron de sus predecesores. Porque, aun en los hombres más geniales, no todo es de invención propia, antes la mayor parte lo han recibido de quienes les precedieron en el mismo campo de su labor.

La obra de San Juan de la Cruz es obra de Teología mística. Como obra de Teología su fuente propia ha de ser la revelación divina, esto es, la Sagrada Escritura y la Tradición contenida en las múltiples fuentes de la literatura eclesiástica. Como obra mística añadirá a las fuentes de la Teología la experiencia de la vida cristiana vivida en esos altos grados, que constituyen la vida mística. Como las ex-

periencias morales de la vida ordinaria son elementos importantísimos para el estudio especulativo y práctico de la Teología moral, no de otro modo la experiencia extraordinaria de la vida mística, que solemos encontrar en las almas santas, son un elemento indispensable para adentrarnos en la honda realidad de los principios de la vida cristiana, de esta «vida escondida con Cristo en Dios», cuyo desarrollo y organización lógica viene a formar la Teología mística, en que San Juan de la Cruz ha sido declarado Doctor de la Iglesia.

Los lectores del Santo echan al instante de ver cuán lejos está de hacer alarde de otra erudición que no sea la bíblica. Tres citas de San Agustín, una de San Gregorio Magno, una de San Bernardo, dos de Santo Tomás, una de Dionisio, una de Boecio y finalmente otra del filósofo Aristóteles, forman todo el bagaje de su erudición. Es a la divina Escritura a donde va el Santo a beber su ciencia y su inspiración (1). Ya desde el prólogo de la Subida al Monte Carmelo nos declara que para decir algo de la noche oscura, no se fiará ni de su experiencia, ni de su ciencia, porque la una y la otra pueden faltar y engañar; mas, no dejándose de ayudar en lo que pudiera de estas cosas, aprovecharse ha para todo lo que con el favor divino hubiere de decir, a lo menos para lo más importante y oscuro de entender, de la divina Escritura, por la cual guiándose, no podrá errar, pues el que en ella habla es el Espíritu Santo. (Pról. n. 2). El mismo modo de hablar emplea en el prólogo del Cántico Espiritual. Porque lo que dijere haga más fe, no piensa afirmar cosa de su cosecha, fiándose de experiencia que por él haya pasado, ni de lo que en otros, que son espirituales, haya conocido, o de ellos oído (aunque de lo uno y de lo otro se piensa aprovechar) sin que con autoridades de la Escritura divina vaya confirmado y declarado, a lo que pareciere más dificultoso. (Pról. n. 4). Finalmente, en el Prólogo de Llama de Amor Viva, después de declarar haber diferido la composición de su obra hasta aho-

(1) «Para ninguno de estos libros y de otras muchas cosas que escribió y de pláticas que hizo infinitas, en público y en los capítulos, jamás le vide abrir libro, ni lo tuvo en su celda, fuera de una Biblia y de una *Flos Sanctorum*». Palabras del P. Juan Evangelista, discípulo y confesor del Santo. *P. Silverio de Sta. Teresa*, Obras de San Juan de la Cruz, I, 341.

ra, que el Señor parece que le ha abierto un poco la noticia y dado algún calor, confiesa que por lo difícil de la materia, para ir más seguro, procurará ir arrimado a la Escritura divina, presuponiendo que todo lo que dijere es tanto menos de lo que allí hay, como es lo pintado de lo vivo (Pról. n. 1).

Conviene, sin embargo, que las palabras citadas del Santo no nos induzcan a error. Para entenderlas en su verdadero sentido será bueno distinguir la ciencia teológica y la exposición de la misma. La primera la bebió el Santo Doctor en las fuentes de la Teología, que había estudiado en las escuelas de Salamanca, profundizado en sus años de apostolado, meditado en su continua vida de oración y de vida interior, y visto realizada en su propia vida y en la de tantas almas como había conocido y tratado. Estas y las luces de lo alto, con que fué de Dios agraciado, fueron las fuentes en que bebió su sabiduría. Mas para declarar todos esos tesoros de altísima doctrina creía él que no había palabras ni razones más apropiadas que las de la divina Escritura, y a ella acude como recurso seguro. En esto siguió el ejemplo del evangelista San Lucas que, conociendo bien el modo clásico de escribir, como lo muestra en el prólogo de sus dos obras, en la composición de éstas «se arrima» a la versión griega de la Escritura, no obstante los defectos literarios que en ella echaba de ver y que no pocas veces procura corregir y enmendar. Creía también que para hablar de cosas tan divinas eran mejores maestros los autores inspirados que los profanos.

Y basta de preámbulos. Empecemos por exponer el concepto que San Juan tiene de la Sagrada Escritura.

* * *

Sería excusado decir que nuestro Doctor místico tiene la Sagrada Escritura por inspirada de Dios e infalible en todas sus partes, según la tradición de la Iglesia Católica. Pero esta concepción general puede concretarse en varias formas. Primeramente la *histórica*, que presupone una revelación divina progresiva, conforme a las condiciones espirituales del pueblo israelita y que se va poco a poco aclarando para preparar a Israel a recibir la gracia del Mesías con todos los tesoros en ella encerrados. La forma de expresión es variadísima, como nos lo muestran los Libros santos, y está tomada de la vida y de la cultura del mismo pueblo. La exégesis his-

tórica moderna, inspirándose en el método histórico, aspira a conocer la Escritura en los varios grados de la revelación progresiva y en las múltiples formas de su expresión literaria. El último fruto de su trabajo sería darnos la suma de esa misma revelación contenida en el Antiguo y Nuevo Testamento en una Teología Bíblica que la Iglesia completará luego con los restos de la verdad divina conservada por la Tradición. A una y a otros se añadirán finalmente los elementos de la ciencia humana para ordenarlos y organizarlos, formando de todo, un cuerpo de ciencia, cual es la Teología.

Algo distinta era la concepción que de la Escritura tenían los doctores medievales, los cuales, después de haber estudiado en las Sentencias el cuerpo de la ciencia revelada, pasaban a exponer la Escritura para mostrar en la riqueza de sus sentidos lo que en sus primeros estudios habían aprendido. La Biblia se les descubría, no como el libro que contiene una parte de la revelación gradualmente desarrollada, sino la revelación total y en su pleno desarrollo.

Tal es la concepción que nos muestra San Juan de la Cruz, el cual parece buscar en la Biblia toda la ciencia de la vida mística, bebida en las fuentes que arriba dejamos indicadas. Para él los autores sagrados, profetas o agiógrafos (no hay diferencias de unos a otros), todos parecen haber pasado por los estados místicos, que nos habrían dejado descritos en sus páginas. Innumerables son las veces que nos afirma cómo David, Job, Jeremías, el Eclesiástico, pasaron por la noche oscura, dándonos a conocer en sus libros las experiencias recogidas. Para explicar los estados del alma «con ansias en amores inflamada», acude a David, el cual «estando en esta noche, lo dice de sí por estas palabras, es a saber: Porque se inflamó mi corazón (es a saber, en amor de contemplación), también mis renes se mudarán (Sal. 72, 21), esto es, mis apetitos de afecciones sensitivas se mudarán, es a saber, de la vía sensitiva a la espiritual, que es la sequedad y cesación en todas ellas que vamos diciendo. Y yo, dice, fui resuelto en nada y aniquilado, y no supe: porque como hemos dicho, sin saber el alma por donde va, se ve aniquilada acerca de todas las cosas de arriba y de abajo, que solía gustar: y sólo se ve enamorada sin saber cómo» (Noche oscura I, X, 1). Esto por lo que toca al amor de Dios. Del amor al prójimo habla

el mismo David admirablemente, estando en esta noche, diciendo: Enmudecí y fui humillado, y tuve silencio en los bienes y renovóse mi dolor (Sal. 62, 7). Esto dice porque le parecía que los bienes de su alma estaban tan acabados que, no solamente no había ni hallaba lenguaje de ellos; mas acerca de los ajenos también enmudeció con el dolor del conocimiento de su miseria» (Noche os. I, 12, 8). En el salmo 76, 4: «Mi alma desechó las consolaciones, tuve memoria de Dios, hallé consuelo y ejercítame y desfalleció mi espíritu» refiérense las experiencias de David, estando en esta noche, a saber, los cuatro provechos de que nuestro Doctor viene tratando que son delectación de paz, ordinaria memoria y solitud de Dios, limpieza y pureza del alma y el ejercicio de las virtudes que acaba de decir (Noche osc. I, 13, 4).

Después de David, Job ocupa un lugar importante en el ánimo de nuestro Doctor, que ve expresadas en las lamentaciones del patriarca las más altas verdades de la vida mística. Cuando en la contemplación divina Dios embiste con su luz el alma haciéndola ver su impureza, causa en ella una pena tan grande, como la que sentía Job cuando Dios le tenía en este ejercicio y decía: ¿Por qué me has puesto contrario a tí y soy grave y pesado para mí mismo? (7, 20). Porque viendo el alma claramente por medio de esta pura luz (aunque a oscuras) su impureza, conoce claramente que no es digna de Dios ni de criatura alguna (Noche osc. II, 5, 5).

El ternísimo Jeremías, que tanto sufrió a la vista de los castigos que debió anunciar a su pueblo, es otro de los documentos más utilizados por San Juan para describirnos las muchas y graves penas de la noche oscura. Oigamos cómo traduce y glosa las lamentaciones del Profeta: «Yo, varón, que veo mi pobreza en la vara de su indignación, háme amornado y trájome a las tinieblas y no a la luz. ¡Tanto ha vuelto y convertido su mano sobre mí todo el día! Hizo vieja mi piel y mi carne, desmenuzó mis huesos; enrededor de mí hizo cerco y cercóme de hiel y trabajo; en tenebridades me colocó como muerto sempiterno...» (Trén: 3, 1-20). Todos estos llantos hace Jeremías sobre estas penas y trabajos, en que pinta muy al vivo las pasiones del alma en esta purgación y noche espiritual» (Noche osc. II, 7, 21). Hasta el Eclesiástico parece haber pasado por las mismas penas, cuando decía (51,

29): «Mi ánima agonizó en ella (la sabiduría), y mis entrañas se turbaron en adquirirla; por eso procuré buena posesión» (Noch. osc. II, 10, 4). En suma, «son tantas las autoridades que hay en la Escritura, que a este propósito se podían alegar, que nos faltaría tiempo y fuerzas, escribiendo, porque sin duda todo lo que se puede decir es menos. Por las autoridades ya dichas se podrá concretar algo de ello». (Noche osc. II, 7, 2).

De los pasajes citados se habrá lechado de ver que el texto citado por nuestro Santo es el de la Vulgata, el cual traduce de forma muy ceñida al texto latino, haciendo un castellano no siempre correcto ni claro de entender.

* * *

Entrando ahora a examinar los diversos modos en que emplea la Escritura, creemos necesario hacer una aclaración que nos sirva de guía en la apreciación de su método exegético. En el evangelio de San Lucas (24, 45), leemos que despidiéndose el Señor de sus discípulos «les abrió la inteligencia para que penetrasen las Escrituras». De aquí procede toda la ciencia exegética de los Apóstoles. Los tratadistas de Introducción general a la Escritura Sagrada han distinguido en la misma el sentido literal, propio y figurado, y el típico, dividido en alegórico, tropológico y anagógico. A estos añaden los sentidos consecuente y acomodado, que no serán sentidos propios de la Escritura, sino de los intérpretes de la misma. Mas cuando a la vista de esta división se quiere reducir a ella los textos alegados, o por el Señor en su evangelio, o por los Apóstoles y Evangelistas, nos hallamos ante una grave dificultad. Muchos textos no pueden ser encuadrados en ninguno de los términos de la anterior división, sino es sometiéndolos a una tortura que a duras penas consienten las leyes de una exégesis científica. Esto quiere decir que semejante división y la definición de sus términos deben tomarse con cierta amplitud.

Sentados estos preámbulos, empecemos por notar primeramente las alegaciones del texto sagrado en su sentido literal y obvio, en que con frecuencia inserta larga serie de textos para probar alguna tesis. Tales citas no probarán que nuestro Santo era un gran expositor de la Escritura, pues se

trata ordinariamente de textos llanos; pero si demuestran lo familiarizado que estaba con la Biblia, pues los textos vienen a los puntos de su pluma con suma facilidad. Citaremos por vía de ejemplo la Subida del Monte Carmelo II, 16, 3, en que trata de demostrar cómo «debajo de estas imágenes, muchas veces representa Dios al alma muchas cosas y la enseña mucha sabiduría». En la misma obra (III, 18, 1), tratando de la purificación del ánimo del gozo que brota de la posesión de los bienes temporales, demuestra cuán vana cosa sea gozarse los hombres de las riquezas, títulos, estados, oficios y otras cosas semejantes, que suelen ellos pretender». El Cántico espiritual nos ofrece una inspirada página acerca de la unión de la Esposa con el Amado, que es una manera de sorites formado de textos bíblicos. Comienza así: Es, pues, alma hermosa, pues ya sabes que en tu seno tu deseado Amado mora escondido, procura estar con él bien escondida y en tu seno le abrazarás y sentirás con afición de amor...» (C. I, 10). Más latamente trata, con el mismo método, de «la gloria esencial, que consiste en ver el ser de Dios», en la canción 38, 5 9.

En estos pasajes nuestro Santo hace uso del sentido literal. Todavía para calmar algún escrúpulo que nuestros lectores podrían a veces sentir, queremos recordar unas palabras del místico Doctor, las cuales refiere él a sus cánticos, pero que tiene entera aplicación a los textos sagrados. Dice, pues, en el prólogo del Cántico espiritual que las canciones de amor no se pueden declarar al justo, ni su intento será tal, sino sólo dar alguna luz general; y esto tengo por mejor, porque los dichos de amor es mejor declararlos en su anchura para que cada uno se aproveche de ellos según su modo y caudal de espíritu, que abreviarlos a un sentido que no se acomode a todo paladar. Y toma esta doctrina de la Escritura Sagrada «donde no pudiendo el Espíritu Santo dar á entender la abundancia de su sentido por términos vulgares y usados, habla misterios en extrañas figuras y semejanzas. Por donde se sigue que los santos doctores, aunque mucho dicen y más digan, nunca pueden acabar de declararlos por palabras, así como tampoco por palabras se pudo ello decir, y así, lo que de ello se declara, ordinariamente es lo menos que contiene en sí» (Pról. Is.)

Y prosiguiendo el mismo tema del sentido espiritual, hemos de citar algunos lugares que por razones diversas merecen ser señalados. Bien conocida es la sentencia de nuestro Doctor sobre que la vida espiritual debe apoyarse en la fe, que es oscura, y que no debemos buscar revelaciones y noticias particulares, que quedan muy por debajo de Dios. A este propósito trae las palabras de San Pedro II, Pet. 1, 19, que glosa así: «Quiere decir: Y tenemos más firme testimonio que esta visión del Tabor, que son los dichos y palabras de los profetas, que dan testimonio de Cristo, a las cuales hacéis bien en arrimaros como a la candela que da luz en lugar oscuro. En la cual comparación, si quisiéramos mirar, hallaremos la doctrina que vamos enseñando. Porque en decir que miremos a la fe, que hablaron los profetas como a candela que luce en lugar oscuro, es decir que nos quedemos a oscuras, cerrados los ojos a todas esotras luces, y que en esta tiniebla sólo la fe, que también es oscura, sea luz a que nos arrimemos; porque si queremos arrimarnos a esotras luces claras de inteligencias distintas, ya nos dejamos de arrimar a la oscura que es la fe... (Sub. II, 16, 15). Al mismo propósito trae las palabras de San Pablo en I Cor. 13, 11: Quiere decir: Cuando yo era pequeñuelo, hablaba como pequeñuelo, sabía como pequeñuelo, pensaba como pequeñuelo; pero cuando fui varón, varié las cosas que eran de pequeñuelo. Ya hemos dado a entender cómo las cosas del sentido y el conocimiento, que el espíritu puede sacar de ellas, son ejercicios de pequeñuelo. Y así, si el alma se quisiere siempre asir a ellas y no desarrimarse de ellas, nunca dejaría de ser pequeñuelo niño y siempre hablaría de Dios como pequeñuelo (Sub. II, 17, 6)... Esta idea del conocimiento general y no distinto de Dios, lo ve en las palabras que Moisés dice a Dios, cuando el Señor le revela su nombre: «Que quiere decir: Emperador, Señor, Dios misericordioso y clemente, paciente y de mucha misericordia y verdadero, que guardas la misericordia, que prometes en millares. Donde se ve que no pudiendo Moisés declarar lo que en Dios conoció en una sola noticia, lo dijo y lo reboseó por todas aquellas palabras» (Sub. II, 24, 4).

Para persuadir a los amigos de profecías que no se deben fiar de ellas, fuera de ese conocimiento general de la fe y espí-

ritu de devoción, dedica dos capítulos a demostrar cuantas profecías se han cumplido en un sentido bien distinto del que sonaba la letra (Sub. II, 19, 5). Todos estos textos, aunque citados en un sentido literal, todavía nuestro Doctor los contempla a la luz de aquella doctrina mística, en cuya comprobación los trae. Lo cual aparece aún más claro en otra serie de pasajes, en que se echa de ver mayor distancia lógica entre la letra del texto y el propósito del autor. Así la invitación de la Sabiduría (Prov. 8, 46, 18 21) se dirige a todas aquellas que ponen su afición en cualquiera cosa del mundo. Y llámalos pequeñuelos, porque se hacen semejantes a lo que aman, lo cual es pequeño. Y por eso les dice que tengan astucia y adviertan que ella trata de cosas grandes. Que la riqueza y la gloria, que ellos aman, con ella y en ella están, y no donde ellos piensan (Sub. I, 4, 8). En el comentario sobre S. Lucas, 14, 33, pone de manifiesto el pensamiento hondo de Jesús, el cual quiere decir, que quien no renuncia todas las cosas que con la voluntad posee, no puede ser su discípulo. Y esto está claro, porque la doctrina, que el Hijo de Dios vino a enseñar, fué el menosprecio de todas las cosas para poder recibir el espíritu de Dios en pura transformación (Sub. I, 5, 2). Por semejante manera declara las palabras de Jesús en San Juan, 3, 6, que el amor, que nace de sensualidad para en sensualidad, y el que de espíritu para en espíritu de Dios y hácele crecer. Y esta es la diferencia que hay entre los dos amores para conocerlos (Noche osc. I, 4, 7).

Es una idea favorita del místico Doctor la trascendencia divina, que coloca a Dios fuera del alcance de la inteligencia creada. A este propósito son muchos los textos que aduce y expone con gran profundidad. Empezando por el de la Epístola a los Hebreos, 11, 6, lo traduce: Al que se ha de ir uniendo a Dios conviéndole que crea su ser. Como si dijere: el que se ha de venir a juntar en una unión con Dios, no ha de ir entendiendo ni arrimándose al gusto, ni al sentido, ni a la imaginación; sino creyendo su ser, que no cae en entendimiento, ni apetito, ni imaginación, ni otro algún sentido, ni en esta vida se puede saber, antes en ella lo más alto, que se puede sentir y gustar de Dios, dista en infinita manera de Dios. Para confirmación de lo cual trae el texto de San Pablo, I Cor. 2, 9: Pero como quiere que el alma pretenda unir-

se por gracia perfectamente en esta vida con aquello que por gloria ha de estar unida en la otra, lo cual, cómo aquí dice San Pablo, ni vió ojo, ni oyó oído, ni cayó en corazón de hombre en carne, claro está que para venir a unirse en esta vida con ello por gracia y por amor perfectamente, ha de ser a oscuras del todo cuanto puede entrar por ojo y de todo lo que se puede recibir con el oído y se puede imaginar con la fantasía y comprender con el corazón, que aquí significa el alma (Sub. II, 4, 4). A la luz de esta misma doctrina explica aquellos textos del Antiguo Testamento, que hablan de la alteza de Dios, de cuanto distan de El las criaturas (Sub. II, 8, 2), y de las tinieblas en que Dios está envuelto, las cuales oscurecen la mente creada, cuando a Dios pretende acercarse, así como al que más cerca del sol llegase, más tinieblas y penas causaría su grande resplandor por la flaqueza e impureza de sus ojos. De donde tan inmensa es la luz espiritual de Dios y tanto excede al entendimiento natural, que cuando llega más cerca, lo ciega y oscurece (Noche oscura, II, 16, 11).

* * *

Nos habla San Pablo de la multiforme gracia de Cristo y de la riqueza de esta gracia; a la luz de esta doctrina San Juan de la Cruz expone los vaticinios mesiánicos en el sentido místico que a él interesa. Tal sucede con Is. 58, 10-14, en que el profeta describe los goces del alma, que habiéndose ejercitado en las obras de perfección, ha llegado al punto en que «nacerá en la tiniebla tu luz, y tus tinieblas serán como el medio día. Y darte ha tu Señor Dios descansó siempre, y llenará de resplandor tu alma y librárá tus huesos, y serás como un huerto de regadío, y como una fuente de agua viva... ensalzarte ha sobre las alturas de la tierra, y apacentarte ha en la heredad de Jacob». Hasta aquí son palabras de Isaías, donde la heredad de Jacob es el mismo Dios, y por eso esta alma ya no entiende sino en andar gozando de los deleites de este pasto; sólo le queda como cosa que desear, que gozarle eternamente en la vida eterna (Cánt. 35, 11). Y en la canción siguiente, comentando el verso «al monte y al collado», en que ve la noticia matutina y esencial de Dios, que es conocimiento en el Verbo, el cual por su alteza es significado por el monte, como dice Isaías provocando a que

conozcan al Hijo de Dios: Venid, subámos al monte del Señor (2, 3). Y luego: Estará aparejado el monte de la casa del Señor (2, 2). Y al collado. Esto es, a la noticia vespertina de Dios, que es sabiduría de Dios en sus criaturas, por cuanto es más baja sabiduría que la matutina (Cánt. 36, 6).

Como al principio decíamos, San Juan de la Cruz lee la Escritura a la luz de su ciencia mística y con la preocupación de encontrar en la misma medios de confirmar y exponer sus ideas. Para ambas cosas se apoya en la analogía, tan fundamental en teología, la cual permite establecer enlace entre unos y otros conceptos. Veamos algún ejemplar. El Señor había dicho a la mujer siro-fenicia que no era bueno dar a los perros el pan de los hijos, para indicar que no podía conceder a una gentil la gracia de los milagros que tenía reservada a los hijos de Israel (Mat. 15, 26). En otro lugar encarga no dar lo santo a los perros, ni echar las margaritas a los puercos, para significar que no comuniquen los misterios de la fe a los que, por falta de preparación para apreciarlos, no los puedan estimar. Elevado este precepto a principio universal, nuestro Doctor saca otra aplicación, diciendo: «En las cuales autoridades compara nuestro Señor a los que, negando los apetitos se disponen para recibir el espíritu de Dios puramente, a los hijos de Dios; y a los que quieren cebar su apetito en las criaturas, a los perros. Porque a los hijos les es dado comer con su padre a la mesa y de su plato, que es apacentarse de su espíritu, y a los canes las meajas que caen de la mesa» (Sub. I, 6, 2). Isaías había dicho que el corazón del impío era como el mar cuando hierve (57, 20) con la furia de sus pasiones, y San Juan de la Cruz lo extiende al alma que, deseando cumplir sus apetitos, cansase y fatigase, porque es como quien, teniendo hambre, abre la boca para hartarse de viento, y en lugar de hartarse se seca más, porque aquél no es su manjar (Sub. I, 6, 6). En el libro de Josué se nos cuenta el anatema impuesto a la ciudad de Jericó, para con esto abrirse la puerta hacia la posesión de la tierra prometida, para que entendamos que, si deseamos entrar en esta divina unión, ha de morir todo lo que vive en el alma, poco y mucho, chico y grande, y el alma ha de quedar sin codicia de todo ello y tan desasida como si ello no fuera para ella, ni ella para ello (Sub. I, 11, 8). Dice San Juan

en el prólogo de su evangelio, que no pueden venir a ser hijos de Dios aquéllos que son nacidos de la sangre, de la voluntad, de la carne, de la voluntad, del varón. En las cuales tres cosas ve incluido nuestro Doctor el modo de arbitrar y comprender con el entendimiento. «No dió poder, dice, a ninguna de éstos para poder ser hijos de Dios, sino a los que son nacidos de Dios, esto es, a los que, renaciendo por gracia, muriendo primero a todo lo que es hombre viejo, se levantan sobre sí a lo sobrenatural, recibiendo de Dios la tal renacencia y filiación, que es sobre todo lo que se puede pensar (Sub. II, 5, 5). El divino Maestro exigió la renuncia de todo a los que quisieran ser sus discípulos. San Juan ha hecho de esta sentencia un principio de su teología mística. En él ve claro que no sólo de todo lo que es de parte de las creaturas ha de ir el alma desembarazada, más también de todo lo que es de parte de su espíritu ha de caminar desapropiada y aniquilada (Sub. II, 7, 4). La puerta angosta y la vía estrecha, que lleva a la vida le dan a entender que para entrar el alma por esta puerta de Cristo, que es el principio del camino, primero se ha de angostar y desnudar la voluntad de todas las cosas sensuales y temporales, amando a Dios sobre todas ellas, lo cual pertenece a la noche del sentido (Sub. II, 7, 2). El sabio nos cuenta cómo por la donación de la sabiduría recibió de Dios la ciencia verdadera de todas las cosas que son. Y aunque esta noticia fué infusa y general; por esta autoridad se prueban suficientemente todas las noticias que particularmente infunde Dios en las almas por vía sobrenatural, cuando El quiere. No porque le de hábito general de ciencia, como la dió a Salomón en las cosas dichas, sino descubriendo a veces algunas verdades acerca de cualquiera de todas estas cosas que aquí cuenta el Sabio (Sub. II, 26, 12). Aquella sentencia del Eclesiástico: El que no es tentado ¿qué sabe? (34, 91) y la otra de Jeremías: «Castigástemme, Señor, y fuí enseñado» (31, 18), son una prueba de la necesidad de esta noche y purgación sensitiva a los que Dios ha de poner después en la otra (aunque no todos pasen a ella) para que, castigados y abofeteados de esta manera, se vayan ejercitando y disponiendo y curtiendo los sentidos y potencias para la visión de la Sabiduría, que ella les ha de dar (Noche osc. I, 14, 4). Dios había anunciado por

Oseas que en los tiempos mesiánicos volvería a tomar a Israel, su esposa infiel, y que ésta no se volvería a apartar de la *fidelidad* debida a su esposo. Nuestro Santo trae este pasaje en confirmación de su doctrina sobre la necesidad de esta segunda noche del espíritu, donde desnudando el sentido y espíritu perfectamente de todas estas aprensiones y sabores, la han de hacer caminar en oscura y pura *fe*, que es propio y adecuado medio por donde el alma se une con Dios, según Oseas lo decía (Nóch. II, 2, 5). Las comunicaciones de Dios con Moisés son para San Juan de la Cruz una fuente de información muy estimable. Así nos trae Ex: 33, 43, cuando, estando en la presencia de Dios, tan altos y profundos visos de la altura y hermosura de la divinidad de Dios encubierta echaba de ver, que no pudiendo sufrirlo, por dos veces rogó a Dios le descubriera su gloria; pero respondióle el Señor, diciendo: No podrás ver mi rostro, porque no me verá hombre y vivirá. Que es como si dijera: Dificultosa cosa me pides, Moisés; porque es tanta la hermosura de mi cara y el deleite de la vista de mi ser, que no la podrá sufrir tu alma en esa suerte de vida tan flaca. Y el alma sabedora de esto previene la respuesta diciendo: Y máteme su vista y hermosura (Cánt. II, 5).

Según dejamos dicho, Job es también para el Doctor místico una rica fuente de información, en el cual ve los más altos misterios de la vida mística. Sirva de ejemplo la cita de 4, 12 16, que a su juicio confirma mucha parte de lo que ha dicho de este arrobamiento y desposorio (Cánt. 14, 17). En atención a la brevedad no nos detendremos a referir el largo comentario que hace de las aludidas palabras de Alifaz. Otro trozo de las lamentaciones (3, 1 9) refleja al vivo el purgatorio del alma al sentirse herida por la mano de Dios, desechada de El y víctima de grandes tinieblas en el entendimiento, de sequedad y aprietos en la voluntad, y en la memoria de grave noticia de sus miserias (Llama, 1, 20 ss.).

Los habituados a proceder en la exposición de la Sagrada Escritura, según el método que llamamos *científico*, ateniéndonos a las leyes de la gramática, a los datos de la historia, al orden lógico de las ideas, etc., no atinamos a hallar la razón de estas aplicaciones que la mente del Santo, iluminada con los dones del Espíritu Santo, ve en los textos bí-

blicos. También los discípulos, a quienes el Señor había abierto los ojos del alma para entender las Escrituras, proceden por estos caminos más libres, por los que el Espíritu Santo los conduce.

En la organización doctrinal de San Juan de la Cruz por necesidad ha de entrar la psicología. Es, pues, natural que las exposiciones psicológico morales, ascéticas o místicas, entren por mucho en su obra, sobre todo en la Subida al Monte Carmelo. Tratando de los daños que causan en el alma los apetitos, daños, que son privativo el uno y positivo el otro, trae a este propósito el texto de Jeremías (2, 13): Dos males ha hecho mi pueblo, etc. Esos dos males se causan, dice, por cualquier acto desordenado del apetito. Y primeramente hablando del privativo, claro está que por el mismo caso que el alma se afición a una cosa, que cae debajo del nombre de criatura, cuanto aquel apetito tiene de más entidad en el alma, tiene ella de menos capacidad para Dios... Y prosigue todo el capítulo explicando con textos bíblicos la sentencia de los filósofos de que no pueden haber dos contrarios en un sujeto (Sub. I, 6). La segunda manera de mal positivo, que causan al alma los apetitos, es que la atormentan y la afligen a la manera del que está en tormento de cordeles. Y de esto dice David: Los cordeles de mis pecados, que son mis apetitos, en derredor me han apretado (Salmo 116, 61). De esta misma manera se atormenta el alma y aflige cuando sobre sus apetitos se recuesta. Porque como espinas hieren y lastiman, según dice David: Rodeáronse de mí como abejas, punzándome con sus agujijones y encendiéronse como el fuego en espinas, porque en los apetitos, que son las espinas, crece el fuego de las angustias (Sub. I, 7, 1). El apetito desordenado es tormento del alma, y tanto mayor será éste cuanto mayor sea aquél. Y así se cumple en el alma, aun en esta vida, lo que se dice en el Apocalipsis (18, 7) de Babilonia: Tanto cuanto se quiso ensalzar y cumplir sus apetitos, dadle de tormento y angustia (Sub. I, 7, 2). El texto de Isaías, 55, 1 s. lo glosa nuestro Doctor como sigue: Todos los que tenéis sed de apetitos venid a las aguas y todos los que no tenéis plata de propia voluntad y apetito daos prisa; comprad de mí y comed; venid y comprad de mí vino y leche (que es paz y dulzura espiritual), sin plata de propia

voluntad y sin darme por ello trueque alguno de trabajo, como dais por vuestros apetitos (Sub. I, 7, 3)... El texto, un tanto oscuro del Salmo 57, 10, lo declara en esta forma: Antes que enténdiesen vuestras espinas, que son vuestros apetitos, como a los vivientes, así los sorberá Dios en su ira. Porque a los apetitos vivientes en el alma, antes que ellos puedan entender a Dios, los absorberá Dios en esta vida o en la otra, con castigos y corrección, que será por la purgación. Y dice que los absorberá en ira, porque lo que se padece en la mortificación de los apetitos es castigo del estrago que en el alma han hecho (Sub. I, 8, 3). No menos curiosa es la acomodación alegórica que hace de Tren, 4, 7 s.: Sus nazarenos son más blancos que la blancura de la nieve y más resplandecientes que la leche, y más bermejos que el marfil antiguo, y más hermosos que el zafiro. La faz de ellos se ha ennegrecido sobre los carbones, y no son conocidos en las plazas. Por los cabellos entendemos aquí los afectos y pensamientos del alma, los cuales, ordenados en lo que Dios les ordenó, que es el mismo Dios, son más blancos que la nieve y más claros que la leche, y más rubicundos que el marfil, y hermosos sobre el zafiro. Por las cuales cuatro cosas se entiende toda manera de hermosura y excelencia de toda criatura corporal, a las cuales aventajan el alma y sus operaciones. Estas mismas, cuando están desordenadas, se vuelven más negras que los carbones (Sub. I, 9, 1).

La multitud y variedad de apetitos con la inmundicia y fealdad, que traen al alma, los ve nuestro Santo representados en las figuras de animales inmundos, de que vió Ezequiél cubiertas las paredes del Templo (8, 10). De los cuales los que había en la primera estancia del Templo son los pensamientos y concepciones que el entendimiento hace de las cosas bajas de la tierra. Las mujeres, que estaban más adentro, en el segundo aposento, llorando al dios Adonis, son los apetitos, que están en la segunda potencia del alma, que es la voluntad; y los varones, que están en el tercer aposento, son las imágenes de las criaturas, que guardan en sí la tercera parte del alma, que es la memoria. Todos los cuales se dice que están vuelta la espalda contra el Templo, porque cuando el alma, según estas tres potencias, se abraza con alguna cosa de la tierra, vuelve las espaldas al Templo de

Dios, que es la recta razón del alma, que no admite en sí cosa de criatura (Sub. I, 9, 5). Una exposición análoga puede verse en el Cánt. 11, 6 ss. declarando el verso «Décidle que adolezco, peno y muero».

La historia sagrada ofrece a San Juan materia abundante para exposiciones alegóricas con que ilustrar su doctrina. Así en las tres noches que el ángel mandó al joven Tobias abstenerse del matrimonio, ve figuradas las tres partes de noche, que son toda una noche, la primera la del sentido, la segunda la oscura de la fe y la tercera aquella que es ya inmediata a la luz del día (Sub. I, 2). La conducta de Dios en no dar a los israelitas el maná hasta que se les agotaron las provisiones sacadas de Egipto, es también figura de que Dios no da los dones del cielo mientras no renuncie el hombre a los de la tierra (Sub. I, 5, 3). Los ídolos que Jacob mandó a sus familiares arrojar de sí antes de subir a Bétel, donde en otro tiempo había gozado de la visión divina, significan a los ídolos de nuestros afectos que para subir a Dios es preciso renunciar (Sub. I, 5, 6). En el arca no se admitía sino el maná y las tablas de la Ley, porque en el alma, en que ha de morar Dios, sólo se admiten pensamientos y afectos divinos excluidos de ella todos los profanos (Sub. I, 5, 8). Figura de la noche oscura, en que el alma aprende a conocer su nada, es también la orden dada por Dios a Israel (Ex. 33, 5) de que se despojase de sus vestidos de fiesta (Noche I, 12, 2).

Las descripciones poéticas de los profetas y salmos son también alegorizados por nuestro Santo para explicar sus altas doctrinas místicas. El capítulo 19 del libro III de la Subida del Monte Carmelo, trata de los daños que el gozo de los bienes temporales causa en el alma, que se dividen en dos grupos. Es el primero el privativo, que tiene cuatro grados, uno peor que otro. Y cuando el alma hubiese llegado al cuarto, habrá llegado a todos los males y daños que se pueden decir en este caso. Pues estos cuatro grados nota muy bien Moisés en el Deut (32, 15) por estas palabras, diciendo: Empachóse el amado y dió trancos hacia atrás. Empachóse, engrosóse y dilatóse. Dejó a Dios su hacedor y alejóse de Dios su salud. Las cuatro pasiones de la voluntad, gozo, esperanza, dolor y temor, de que le es preciso purificarse, se hallan significadas por aquella figura que vió Ezequiel (1, 8ss.).

dé los cuatro animales juntos en un cuerpo, que tenía cuatro brazos, y las alas del uno estaban asidas a las del otro y cada uno iba delante de su haz, y cuando iban adelante no volvían atrás. Y así de tal manera estaban asidas las plumas de cada una de estas aficiones a las de cada una de esotras, que doquiera que actualmente llevaba la una su faz, esto es, su operación, necesariamente las otras han de caminar virtualmente con ellas (Sub. III, 16, 5 ss.)... La pintura tan realista, que el mismo profeta hace de Israel en el desierto (16, 5-14), es traducida y copiada extensamente. En ella se trata, no del desposorio que Dios hace con el alma dándole la primera gracia, sino del otro que es por vía de perfección, que se hace poco a poco por sus términos, que aunque es todo uno, la diferencia es que el uno se hace al paso del alma, y así va poco a poco; y el otro al paso de Dios, y así hácese de una vez (Cánt. 23, 6). El desamparo de Dios que el alma siente en la noche oscura lo ve pintado por David en aquellos salmos, en que nos cuenta sus penas y las persecuciones que padece: «Cercarónme los gemidos de la muerte, los dolores del infierno me rodearon, en mi tribulación clamé» (17, 5-7). De la manera que los llagados están muertos en los sepulcros, dejados ya de tu mano, de que no te acuerdas más; así me pusieron a mí en el lago más hondo e inferior de las tenebrosidades y sombra de muerte, y está sobre mí confirmado tu furor y todas tus olas descargaste sobre mí» (87, 6-8). Y luego: «Alejaste de mí mis amigos y conocidos, tuyéronme por abominación» (Noche II, 6, 2 s.). Para declarar el verso de la canción 12 del Cántico espiritual

Sin esos tus semblantes planteados

alega el salmo 67, 14, en que David hablaría de la plata de la fe: «Si durmiéredes entre los dos coros, las plumas de la paloma serán plateadas y las postrimerías de sus espaldas serían de color de oro». Estas palabras tan oscuras de David las declara San Juan de la Cruz en esta forma: «Quiero decir, que si cerrásemos los ojos del entendimiento a las cosas de arriba y a las de abajo (a lo cual llama dormir en medio) quedaremos en fe, a lo cual llama paloma, cuyas plumas, que son las verdades, que nos dice serán plateadas, porque en esta vida la fe nos las propone oscuras y encubiertas, que

por eso las llama aquí semblantes plateados; pero a la postre de esta fe, que será cuando se acaba la fe por la clara visión de Dios, quedaría la sustancia de la fe desnuda del velo de esta plata de color como el oro, etc. (Cant. 12, 4).

El Cantar de los Cantares es el libro preferido de los místicos, por cuanto su lenguaje se presta mejor a la exposición de los sentimientos de amor. Nuestro Doctor lo cita poco en la Subida al Monte Carmelo y en el libro I de la Noche oscura; pero mucho en los demás libros, y su exposición es la que debíamos esperar, la alegórico-mística personal. Por esto en la declaración de los diez grados de amor divino, alega con frecuencia el Cántico de Salomón (Noch. II, 19 ss.). El Cántico Espiritual nos ofrece una curiosa declaración de Cant. 1, 6: «Esto mismo quiso decir la esposa en los lamentos divinos cuando, deseando unirse con la divinidad del Verbo, Esposo suyo, le pidió al Padre diciendo: Muéstrame donde te apacientas y donde te recuestas al medio día. Porque en pedir les mostrase donde se apacentaba, era pedir le mostrase la esencia del Verbo divino, su Hijo, porque el Padre no se apacienta en otra cosa que en su único Hijo, pues es la gloria del Padre; y en pedir le mostrase donde se recostaba era pedirle lo mismo, porque el Hijo sólo es el deleite del Padre, el cual no se recuesta en otro lugar, ni cabe otra cosa, que en su amado Hijo, en el cual todo él se recuesta, comunicándole toda su esencia, que es la eternidad, donde siempre le engendra y le tiene engendrado».

La vía de comparación es la más llana de andar cuando se trata de emplear la Escritura, quedándose en la superficie del texto, sin pretender precisar su sentido propio. Y el Doctor místico sigue a veces este camino con facilidad. Citemos algunos ejemplos: En la Subida del Monte Carmelo, I, 6, 3, tratando del daño que traen al alma los apetitos desordenados alega el salmo 58, 15, que quiere decir: Ellos padecerán hambre como perros y rodearán la ciudad y, como no se vean hartos, murmurarán». Porque esta es la propiedad del que tiene apetitos, que siempre está descontento y desabrido como el que tiene hambre; pues qué tiene que ver el hambre, que poseen todas las criaturas, con la hartura que causa el espíritu de Dios? Por eso no puede entrar esta hartura increada en el alma, sino se echa primero esa otra ham-

bre criada del apetito del alma. Los bienes que recibe el alma de la purgación del apetito, la compara a la fiesta que hizo Abraham, cuando se le quitó la leche a su hijo Isaac. Así se gozan en el cielo de que saque Dios a esta alma de pañales, de que la baje de los brazos, de que la haga andar por su pie, de que también, quitándole el pecho de la leche y blando y dulce manjar de niños, le haga comer pan con corteza, y que comience a gustar el manjar de robustos, que en estas sequedades y tinieblas del sentido se comienzan a dar al espíritu vacío y seco de los jugos del sentido, que es la contemplación infusa, que habemos dicho (Noch. I, 12, 1). Con semejante propósito vuelve a traer Ex. 16, 3 y Sap. 16, 21, que hablan del manjar del cielo concedido a Israel sólo después que olvidaron los manjares de Egipto (Ib. 9, 2).

Después de la infinidad de pasajes escriturarios alegados para dar a conocer el criterio expositivo de nuestro Doctor, será inútil que hablemos del empleo de lo que se llama sentido acomodado, pues la acomodación entra por más o por menos en casi todos los textos, ya que el Santo no busca la exégesis de los textos en sí misma, sino que los alega con el fin de probar o declarar una idea particular suya. Una última manera de acomodación es la de emplear las palabras de la Escritura para expresar sus propias ideas, sin prestar atención a lo que las palabras significan en el texto sagrado. Es este un empleo muy corriente en los santos Doctores, especialmente en San Bernardo, los cuales en virtud de su familiaridad con la Escritura, tomaban con gusto las palabras de ésta para expresar su propio pensamiento. Ni es exclusiva propiedad de los Doctores eclesiásticos, porque todo el que esté familiarizado con algún autor clásico acudirá a sus expresiones e imágenes para expresar sus propias ideas, sin prestar atención a lo que tales términos dicen en el autor, sino sólo a lo que él se propone decir.

Si ahora queremos resumir todo lo dicho sobre el empleo que San Juan de la Cruz hace de la Sagrada Escritura, nos veremos obligados a confesar, que es un continuador de la exégesis medieval, en que predominaba mucho la tendencia alegorista y la acomodaticia. De las nuevas corrientes de tratar la Escritura más científicamente, ciñéndose a la letra del texto sagrado y buscando para ello el auxilio de las len-

guas originales y de la erudición histórica y exegética, el Santo no sabe nada. Para él la Escritura es el libro divino, que venera con todo el afecto de su corazón cristiano, que lee y medita a la luz de las ilustraciones con que el Espíritu Santo le colma, para edificarse con su verdad, para apropiarse su espíritu y para hallar en él las formas más adecuadas a la expresión de los altos misterios de la vida mística, de que el Señor le ha hecho depositario en beneficio de la Iglesia. Con esto ha prestado a las almas un servicio más grande que si nos hubiera dejado una obra exegética de mucha erudición y ciencia histórica.

FR. A. COLUNGA.

Sama de Langreo, agosto de 1942.

El arbitraje internacional

en los escolásticos españoles

III

Doctrina de los escolásticos españoles sobre el arbitraje internacional.

PREÁMBULO.

La doctrina sobre el derecho de guerra en determinados casos y sobre la obligación de evitarla por todos los medios, universal y constantemente profesada y defendida por los Teólogos y Canonistas españoles de la Edad Media hasta el siglo xvii, era considerada por los mismos como un excelente legado hecho a la posteridad por los Padres de la Iglesia y como una verdad del preciado depósito de la tradición cristiana.

El fundamento remoto de la gran teoría teológico-jurídica que elaborarán los Escolásticos de nuestro «Siglo de Oro» para la consecución de la paz universal radica en el mismo Evangelio. Bástenos aducir el testimonio de un internacionalista moderno nada sospechoso: *«La doctrina de Jesús, escribe Ernesto Nys, era esencialmente pacífica; a decir verdad, el Evangelio no condenaba la guerra de una manera absoluta, pero la enseñanza cristiana era instintivamente contraria al empleo de la fuerza... Ello no podía ser de otro modo»* (1).

(1) ERNESTO NYS, O. c., p. 44: «La doctrine de Jesus était essentiellement pacifique; à la vérité l'Evangile ne condamnait pas la guerre d'une manière absolue, mais l'enseignement chrétien était instinctivement contraire à l'emploi de la force... Il ne pouvait en être autrement».

La paz de Constantino del año 313, el Concilio de Arlés celebrado en el año 314, estableciendo, en su canon 3, penas canónicas para los desertores en tiempo de paz (2), y San Ambrosio de Milán, fijan ya la posición de la Iglesia Católica con relación a la célebre y no menos discutida cuestión del servicio militar de los cristianos. Pero es el gran Obispo de Hipona, San Agustín, quien apoyándose en la magnífica obra comenzada por San Ambrosio, reconcilia, en principio, la doctrina sobre el derecho de guerra justa con el Viejo y Nuevo Testamento, sepultando en la historia los escrúpulos y teorías rigorísticas de Clemente Alejandrino, Tertuliano, Orígenes y Lactancio (3). Las aparentes dificultades sobre el derecho de guerra y acerca del servicio militar de los que profesaban la doctrina de Cristo desaparecen, por tanto, en los primeros tiempos del siglo iv y definitivamente en los días de San Agustín (4). La doctrina del hijo de Tagaste, fundada en el Evangelio y en las sanas ideas de la filosofía griega y de la jurisprudencia romana, es la que servirá de fundamento próximo a las grandes teorías del medioevo sobre la guerra, sus causas y medios de evitarla; pasando, a través de la misma, a los tiempos y escuelas modernas. Dice muy bien a este objeto el P. Beaufort: *«Sin embargo, a partir de esta época la situación cambia; el genio de San Agustín, apoyándose en su predecesor San Ambrosio, se dispone a trazar, para todas las generaciones futuras, las líneas que deberán fijar los términos dentro de los cuales debe contenerse la doctrina sobre la guerra y la paz según la concepción católica»* (5).

San Agustín, en consecuencia, señala el camino a seguir

(2) JUAN TEJADA RAMIRO, «Cánones de la Iglesia de España y de América», t. 1, p. 337.

(3) J. DEL VECCHIO, «De la guerra y la paz», traducción de Mariano Castaño, p. 60.

(4) D. BEAUFORT, O. F. M., «La guerre comme instrument de secours ou de punition», p. 8.

(5) D. BEAUFORT, O. c., p. 8: «Mais à partir de ce moment la situation se modifie; le génie de saint Agustin, s'appuyant sur son predecesseur saint Ambroise, s'apprete à tracer pour tous les siècles à venir, les lignes determinants de la doctrine sur la guerre et la paix selon la conception catholique».

a los siglos futuros. Esta es su magnífica consigna: «*La paz es un acto de la voluntad; la guerra, en cambio, es fruto de la necesidad*» (6). Este admirable y significativo lema es la consecuencia lógica de sus profundos estudios sobre la paz y la guerra.

En San Agustín encontrará Santo Tomás de Aquino el fundamento racional e histórico de su maravillosa doctrina sobre la guerra. Y sobre la doctrina del Doctor Angélico crearán nuestros Escolásticos sus teorías de guerra justa y de paz universal. En consecuencia, en Santo Tomás de Aquino próximamente, en San Agustín, en la Iglesia, en el Evangelio radicalmente, se apoyan los Escolásticos Españoles para elaborar espléndidamente formas y medios conducentes a la resolución pacífica de los conflictos internacionales.

En la mente de los Escolásticos Españoles los *medios jurídicos normales* para resolver los conflictos que entre sí tengan las naciones son los *pacíficos*; la guerra, en cambio, es el *medio jurídico excepcional*.

Ahora bien, el medio jurídico pacífico que ocupa un lugar preferente es la sentencia arbitral: *jueces árbitros* (López de Segovia, Báñez, Molina, Suárez, Ledesma...), *los árbitros* (Navarro), *el juicio de un tercero* (Vitoria, Vázquez...).

Como quiera que el primero que propuso con palabras claras y terminantes la obligación de acudir al juicio arbitral fué el insigne dominico Fray Domingo Báñez, vamos a dividir nuestro estudio de la doctrina de los Escolásticos Españoles sobre el arbitraje internacional en tres períodos: 1.º) Escolásticos Españoles anteriores a Báñez. 2.º) Fray Domingo Báñez. 3.º) Escolásticos Españoles posteriores a Báñez.

ESCOLÁSTICOS ESPAÑOLES ANTERIORES A BÁÑEZ.—Antes de entrar en el estudio analítico del arbitraje internacional en los Escolásticos Españoles, concretando la aportación de cada uno de ellos a esta institución del Derecho Internacional moderno, creemos necesario establecer el siguiente principio de doctrina: *Implicitamente* todos los Escolásticos Es-

(6) SAN AGUSTÍN, «Epístola 205 ad Bonifatium», P. L., 33, c. 856: «*Pacem habere voluntatis est; bellum vero necessitatis*».

pañoles admiten la sentencia arbitral, como medio jurídico pacífico para la solución de los conflictos internacionales al exigir a los Jefes de Estado, separados por algún litigio, el que agoten todos los medios pacíficos, en lo que a su solución se refiere, antes de llegar a las armas. Su lema en esta materia es el principio ya conocido de «tentare omnia media pacifica».

Para todos los Escolásticos Españoles el combate bélico no significa el repudio del derecho, como hemos visto, sino simplemente su necesaria y dolorosa imposición; pero su afán, el ideal de sus pretensiones en este aspecto es el que sean cada vez menos frecuentes los casos de ejecución violenta de la ley, el que domine y triunfe la justicia mediante la contienda de razones y argumentos, no mediante la contienda armada; exclusiva la primera de los entes dotados de razón, propia la segunda de las bestias; como defendió un día Marco Tulio Cicerón ante los Cónsules que gobernaban el mundo civilizado: *«Hay dos maneras de combatir: una por la discusión, otra por la fuerza; la primera es propia de los hombres, la segunda de las bestias. Es necesario no recurrir a la segunda sino en el caso de que sea imposible emplear la primera»* (7).

Como hemos indicado, este principio es común entre los Escolásticos Españoles, y no inventado por alguno de ellos sino heredado de los Santos Padres y del mismo Evangelio. Fué la conducta pacífica de su Divino Fundador la que puso en boca de los primeros discípulos de la Iglesia la significativa frase de «Ecclesia abhorret a sanguine». Conocemos ya la gran consigna del Obispo de Hipona: *«El mantener la paz es un acto voluntario, pero la guerra es un estado de necesidad, precisamente para que Dios nos libre de esa necesidad y nos conserve en estado de paz. Porque no se busca la paz para hacer la guerra, sino que se hace la guerra para conseguir la paz. Sé, pues, amante de la paz aun en la misma guerra, a fin de que venciendo a los que atacas, los pue-*

(7) MARCO TULIO CICERON, «De Officiis», L. 1, p. 355: «Nam cum sint duo genera decertandi, unum per disceptationes, alterum per vim; cumque illud proprium sit hominis, hoc belluarum: confugiendum est ad posterius si uti non licet superiore».

das conducir al bien. Y dijo el Señor: *Bienaventurados los pacíficos porque serán llamados hijos de Dios*» (8).

Basados en esta magnífica doctrina agustiniana repetirán después todos nuestros Escolásticos: es necesario resolver los problemas que separan a los pueblos, arreglar las disensiones que mantienen a un Estado alejado de su vecino, *obrando como hombres, razonando*. La guerra debe ser el último remedio, la «ultima ratio».

Oigamos, en primer lugar, en confirmación de lo expuesto, al Maestro Vitoria: *«Conviene, para que una guerra sea justa, examinar diligentemente la justicia y causas de la misma y oír además las razones de los adversarios, si quieren arreglar el conflicto pacíficamente. Pues, como dice el Cómico, le conviene al sabio dar solución a todas sus cosas con la fuerza de las razones y no con la de las armas; consultando para ello a hombres honrados y sabios, quienes libremente den su parecer sin estar afectados por la ira, odio o cualquier clase de pasión»* (9).

Lo mismo expresa Baltasar de Ayala: *«El Emperador, lo mismo que un médico, debe echar mano de la espada para curar el mal, en último remedio»* (10). Y añade después: *«Debemos aspirar (se refiere a la solución de los conflictos internacionales) y desear más el triunfo de la fuerza de los argumentos que el de las armas; conviniendo al sabio agotar primeramente todos los recursos antes que emprender el combate armado»* (11).

(8) SAN AGUSTIN, l. c., P. L. 33, c. 856: «Pacem habere voluntatis est, bellum vero necessitatis, ut liberet Deus a necessitate et conservet in pace. Non enim pax quaeritur ut bellum exercitetur, sed bellum geritur ut pax adquiratur. Esto ergo etiam bellando pacificus, ut eos quos expugnas, ad pacis utilitatem vicendo perducas. Et dixit Dominus: Beati pacifici quoniam filii Dei vocabuntur».

(9) FR. LUIS G. ALONSO GETINO, O. c., t. 3, p. 28: «Oportet ad bellum justum magna diligentia examinare justitiam et causas belli et audire etiam rationes adversariorum si velint ex aequo et bono disceptare. Omnia enim sapienti, ut ait Comicus, verbis prius experiri oportet quam armis; et oportet consulare probos et sapientes viros, et qui cum libertate aut sine ira et odio et cupiditate loquantur».

(10) BALTASAR DE AYALA, «De jure et officiis bellicis», p. 7: «Sed Imperator, itidem ut medicus, ad malum curandum ultimum demum loco ferrum adhibere debet».

(11) BALTASAR DE AYALA, O. c., p. 168: «Expetenda est itaque

Soto, Báñez, Vázquez, Ledesma... enseñan lo mismo, empleando ya las palabras mismas del principio antes citado, que pasan a ser axiomáticas en nuestros Escolásticos. Citemos únicamente a Fray Domingo Báñez, ya que el Profesor de Prima, fiel a la trayectoria doctrinal del Escolasticismo español, se apoya en San Agustín. Dice así el ilustre dominico: *«Es de notar que, aun existiendo causa grave para declarar la guerra, puesto que según San Agustín, cap. Noli, 23, q. 1, el mantener la paz es un acto voluntario y el hacer la guerra fruto de la voluntad, debe el príncipe primeramente agotar todos los recursos, para que la otra república de satisfacción por las injurias cometidas, antes que declarar la guerra a la mencionada república»*. (12).

Entre los principales Escolásticos Españoles anteriores a Báñez, que tratan «ex professo» del problema bélico y sus causas—JUAN LOPEZ DE SEGOVIA (13), FERNANDO ARIAS VALDERAS (14), FRANCISCO DE VITORIA (15),

magis decernendi ratio quam decertandi fortitudo; et prius omnia experiri quam armis certare, sapientem decet».

(12) DOMINGO BAÑEZ, O. c., p. 1184: «Quarto est notandum, quod etiamsi adsit utraque causa gravis belli indicendi, quia tamen secundum Augustinum, cap., Noli, 23, q. 1, pacem habere voluntatis est bellum vero necessitatis, prius debet princeps tentare omnia media ut alia respublica satisfaciat injuriis illatis, quam moveat bellum contra illam».

(13) *Juan López de Segovia*, alias «LUPUS», nació en Segovia en 1440. Estudió Derecho Canónico y civil en Salamanca, donde fué Profesor. Fué canónigo de Segovia, estuvo unos años en Roma, a donde había ido para defenderse de las acusaciones de que fué objeto por la Inquisición; fué nombrado Vicario General de Sena, por el Cardenal Piccolomini. Sus obras: «De Confederatione Principum» y «De bello et bellatoribus», se publicaron en Sena, en los años 1491 y 1496, respectivamente. Murió en Roma el año 1496.

(14) *Fernando Arias Valderas*, juez de Nápoles, publicó en Roma, en el año 1533, su obra «De belli justitia et injustitia». Célebre filósofo del siglo xvi.

(15) *Francisco de Vitoria*, nació, según el Padre Beltrán de Heredia, en 1486, en Vitoria. Ingresó en la Orden de Santo Domingo, en Burgos, el año 1505, más o menos. Murió en 1546. Suponiendo conocidas ya la vida y obras del Maestro Vitoria, juzgamos superfluo dar más datos biográficos acerca del gran Profesor de Prima.

VAZQUEZ DE MENCHACA (16), ALFONSO DE CASTRO (17), JUAN DE LA PEÑA (18), DOMINGO SOTO (19), DIEGO DE COVARRUBIAS (20), PEDRO DE ARAGON (21), MARTIN DE ALPIZCUETA (DOCTOR NAVARRO) (22) y ya en los mismos días de Báñez BAL-

(16) *Vázquez de Menchaca*, nació en Valladolid, hacia el 1512. Estudió en su ciudad natal y en Salamanca. Fué doctoral de Sevilla. Asistió a Trento. Se ha considerado como uno de los jurisconsultos más insignes de su época. Murió en Sevilla, en 1569. Trata de la guerra en «*Controversiarum illustrium usu frequentium libri tres*», Barcelona, 1563.

(17) *Alfonso de Castro*, nació en Zamora, el año 1495. Igresó en la Orden de Frailes Menores en Salamanca. Fué nombrado Arzobispo de Santiago, pero no tomó posesión. Gran Teólogo español. Murió en 1558. «*Opera omnia*», 1578, palabra «*bellum*».

(18) *Juan de la Peña*, nació en Valdearenas (Guadalajara), hacia el 1512. Fué profesor de Teología, en Salamanca, durante muchos años, siendo uno de los sucesores de Vitoria, en la cátedra de Prima. Murió en 28 de enero de 1565. CIENCIA TOMISTA ha publicado fragmentos de sus manuscritos.

(19) *Domingo Soto*, nació en Segovia, el año 1494. Profesó en la Orden dominicana, en Burgos, el 23 de julio de 1525. Es uno de los más ilustres continuadores de la obra de Vitoria. Fué primero profesor de Filosofía, en Alcalá, en 1545, fué enviado a Trento. Carlos V le escogió para presidir la Asamblea encargada de juzgar la célebre controversia entre Bartolomé de las Casas y Sepúlveda, sobre la conquista de las Indias y sus problemas. Murió en Salamanca, el 15 de noviembre de 1560. Su inmortal tratado «*De Justitia et Jure*» se publicó por vez primera en Salamanca en 1557, y es reputada como obra cumbre de la Filosofía del Derecho.

(20) *Diego de Covarrubias*, nació en Toledo, el 25 de junio de 1512. A los 22 años fué profesor de Derecho Canónico en Salamanca. En 1551, fué nombrado Obispo de Ciudad Rodrigo, y como tal asistió a Trento. Trata de la guerra en diversos lugares canónicos. Murió en Madrid en 1571.

(21) *Pedro de Aragón*, nació en Salamanca. Fué discípulo de Fray Luis de León y profesor de la misma Universidad salmantina. Se le reputa como uno de los Teólogos más esclarecidos del siglo XVI. Es famosa su obra «*De Justitia et Jure*», en donde trata del problema bélico.

(22) *Martin de Azpilcueta*, conocido generalmente con el nombre de DOCTOR NAVARRO, por haber nacido en Pamplona (Navarra). Pasaba por uno de los jurisconsultos más doctos de su tiempo. Fué canónigo regular de San Agustín, en su misma ciudad natal. Murió en 1586, a los 92 años de edad.

TASAR DE AYALA (23)—sólo López de Segovia y el Doctor Navarro hablan explícitamente del arbitraje internacional. Parece que el Maestro Vitoria hace una alusión a dicha institución jurídica, si bien su manera de expresarse es muy ambigua.

El primero que habla de jueces árbitros es Juan López de Segovia, citado por algunos «LUPUS», en su opúsculo «De bello et bellatoribus». Es singular y digna de especial interés la forma en que propone el juicio arbitral como solución jurídica de un conflicto entre príncipes.

Tengamos en cuenta, ante todo, que escribe a fines del siglo xv, en la época de transición de la Edad Media a la Moderna. De la lectura de su obra se infiere que el autor tiene una visión clara de la transformación que se está obrando en la constitución político-social de la humanidad, de la que hemos hablado en nuestra parte histórica. «*Es eco, en este punto, nuestro autor, dice Joaquín Fernández Prida, de la opinión propia de su tiempo; y así como se refleja en sus escritos la existencia de la cristiandad medieval, así se refleja también la disgregación que va efectuándose en aquella y preparando el tránsito a una nueva situación internacional, cuyas líneas se acusaban, de día en día, con vigor creciente*» (24). Y añade: «*Bastaría la circunstancia expresada, aunque no se agregaran a ella notorios aciertos doctrinales, como el que revelan unas breves palabras alusivas al arbitraje, bastaría, repito, para que ofreciese positivo interés la obra a cuya traducción preceden estas líneas*» (25).

(23). *Baltasar de Ayala*, nació en Amberes (de origen español), en el año 1543. Fué consejero en la Corte de Malinas y Auditor general, bajo Alejandro Farnesio, durante cuyo tiempo compuso su obra «*De jure et officiis bellicis*». Murió en Alost, en 1584.

Nota.—No hacemos mención en el texto de *Bartolomé Miguel Salón*, porque nuestros esfuerzos para encontrar su magnífico tratado «*De Justitia et Jure*» han resultado infructuosos. Ni en las Bibliotecas de Salamanca ni en la Nacional de Madrid, por nosotros personalmente consultadas, pudimos encontrar tal obra.

(24) JOAQUIN FERNANDEZ PRIDA, «Prólogo a los opúsculos «*De la Confederación de Príncipes y de la guerra y los guerreros*» de Juan López de Segovia». Publicaciones de la Asociación Francisco de Vitoria, p. XII.

(25) JOAQUIN FERNANDEZ PRIDA, O. c., p. XII.

Pero dejemos ya al prologuista de la traducción española de los opúsculos del Vicario General de Segna, aunque las palabras que siguen son una confirmación de la doctrina expuesta en nuestro capítulo segundo, para estudiar el pensamiento del canónigo de Segovia sobre el arbitraje internacional.

Dice López de Segovia: «*Si aquél contra quien quiere mover guerra no reconoce superior, todavía estimo que estando dispuesto a ajustarse al Derecho, o a juicio de árbitros u hombres buenos, aun el que tenga la justicia de su parte no debe mover la guerra*» (26). Desde un punto de vista doctrinal, como dice Fernández Prida, el pensamiento es acertadísimo. Distingue el autor entre *Derecho, juicio arbitral y mediación o buenos oficios*, ya que las dos cosas pueden significar las palabras «bonorum virorum». La obligación que impone, en cambio, de recurrir al arbitraje es hipotética. Si el adversario está dispuesto a someterse al juicio de los árbitros, entonces, aun el que tenga la justicia a su favor, no debe declarar la guerra. Mucho menos podrá declararla si la guerra es dudosa o probable.

Si analizamos las palabras citadas y las relacionamos con lo que precede y con lo que sigue, es fácil advertir que la mente del autor fué proponer a los príncipes la obligación de acudir a los medios pacíficos, y entre ellos al arbitraje, antes de declarar la guerra. Sigue, en la exposición de su doctrina, una especie de gradación. Habla primeramente de la hipótesis de dos príncipes que tienen superior. Si uno quiere declarar la guerra al otro no puede por su propia autoridad, porque entonces, dice él, «*mueve una parcialidad injusta*» (27); pero supuesta la licitud de su causa y si no reconociera superior, si aquel contra el cual quiere luchar tiene superior, a éste debe acudir en demanda de justicia. En cambio, si aquel contra quien quiere declarar la guerra no

(26) JUAN LOPEZ DE SEGOVIA; «De bello et bellatoribus», p. 55: «*Si ille contra quem vult movere bellum non recognoscit superiorem, adhuc puto quod si est paratus stare juri vel iudicio arbitrorum vel bonorum virorum habens etiam justitiam pro se non debet movere bellum*».

(27) JUAN LOPEZ DE SEGOVIA, O. c., p. 119.

tiene superior, pero está dispuesto a resolver el conflicto por lo que diga el Derecho, los jueces árbitros o lo que propongan mediadores o buenos oficios, en este caso, aunque le asista la justicia, no puede declararle la guerra. Y añade: «*Porque la guerra debe hacerse en caso de necesidad*» (28).

Confesamos la falta de claridad de este opúsculo de López de Segovia. Con razón escribe Fernández Prida: «*En toda la materia de este segundo opúsculo, parece reflejarse aquella agitación que el autor invoca al final como disculpa de sus faltas, y que tuvo su origen en los trastornos producidos por la invasión de Carlos VIII. Sólo así se explica el desorden en la exposición, la confusión excesiva, con daño de la claridad de que algunos pasajes adolecen*» (29). Sin embargo, es el primer Escolástico español que propone el juicio arbitral como medio jurídico pacífico para la solución de los conflictos internacionales delictivos. Y esto a últimos del siglo xv; un siglo antes de que nuestro insigne dominico lo imponga como obligatorio al príncipe que dudé de la justicia de la guerra que quiere declarar a su enemigo.

Dijimos que hablaba también de jueces árbitros el Doctor Navarro. Es curioso el que Martín de Azpilcueta no hable de arbitraje internacional al exponer su pensamiento sobre el derecho de guerra justa y sus causas, punto en el cual está del todo conforme con la doctrina tradicional de los Escolásticos, pero sí en el capítulo que trata de los pecados de los Príncipes. Tal vez este sea el motivo que nos explique cómo un hombre de un talento privilegiado como el Canónigo de Pamplona, diera pie a que muchos Escolásticos del siglo xvii, apoyados en sus afirmaciones, aplicaran sin escrúpulo la doctrina probabilística al derecho de guerra (llegando a admitir la posibilidad de la guerra justa en ambas partes a la vez, incluso fuera del caso de ignorancia invencible), desviándose de esta suerte de los claros principios con valor de axioma mantenidos por los Escolásticos españoles sobre el carácter de justicia vindicativa de la guerra, juicio del príncipe ofendido, condiciones de este juicio, uso obligatorio de los medios pacíficos, etc., etc., principios que, como

(28) JUAN LOPEZ DE SEGOVIA, O. c., p. 120.

(29) JOAQUIN FERNANDEZ PRIDA, O. c., p. XII.

hemos visto, constituyen el nervio de los grandes sistemas elaborados por nuestros Escolásticos sobre la guerra y la paz, de conformidad siempre con las orientaciones de Santo Tomás, de San Agustín y de la Iglesia.

Dice textualmente el Doctor Navarro: «*Peca el príncipe que tiene alguna duda o antigua controversia con otro príncipe cristiano sobre algún reino o dominio (duda que no puede ser extinguida por la vía del derecho porque no tiene superior; ni por la guerra, debido a que sus fuerzas son igualmente potentes) y no quiere acceder a que sea sometido al juicio de árbitros libres de toda sospecha, ni pedir o aceptar condiciones honestas, mediante las cuales se haga estable y duradera la paz*» (30).

De donde se deduce que los príncipes cristianos que tienen entre sí alguna controversia sobre algún reino o Estado, la cual no pueden resolver jurídicamente porque ni uno ni otro tienen superior, ni puede tampoco ser terminada por las armas, por tener ambos fuerzas iguales, deben poner su causa ó controversia en manos de jueces árbitros. Sin embargo, si el conflicto pudiera resolverse por las armas, ya que por vía jurídica no se puede, admite Navarro que no se cometería ninguna injusticia si se declarara la guerra para resolver la duda. De suerte que, según las palabras de Navarro, dado caso que las armas fuesen desiguales (hipótesis corrientísima), éstas podrían resolver inmediata y jurídicamente los conflictos internacionales, convirtiéndose la guerra en medio jurídico moral para la solución de tales conflictos. Invierte, consiguientemente, el humano y lógico orden establecido por nuestros Escolásticos, a saber: *medios jurídicos normales* para la solución de los conflictos entre naciones, *los pacíficos; medio jurídico excepcional, la guerra*. La conclusión que puede formularse, por tanto, de las pala-

(30) MARTIN DE AZPILCUETA, «Opera omnia», p. 281, t. 3: «Peccat princeps qui habet cum alio rege christiano super aliquo regno vel dominio aliquam dubiam et antiquam controversiam quae de jure non potest extingui: quia non habent superiorem: neque bello, quippe quorum arma adeo creverunt, ut neuter ab altero omnino superari possit... et non vult in arbitros suspitione carentes convenire, nec petere vel accipere conditiones honestas, quibus pax firma fiat».

bras del Doctor Navarro, no puede ser más desdichada, ya que altera totalmente la concepción del arbitraje.

La aplicación de la doctrina de Navarro nos llevaría a consecuencias insospechadas y fatales: la guerra podría ser justa por ambas partes a la vez, fuera incluso del caso de ignorancia invencible; ninguna pequeña potencia podría pretender discutir sus derechos con otra mayor en armamentos; muchas guerras modernas, cuya justicia es muy dudosa, serían justísimas; la obligación de recurrir al arbitraje por parte de los príncipes en conflicto sería meramente hipotética...

Hacemos nuestra en absoluto la sólida argumentación que contra esta doctrina de Azpilcueta formula el insigne jesuita Gabriel Vázquez, en su incomparable capítulo «De rege in inferendo bellum» (31).

(31) GABRIEL VÁZQUEZ. «Commentaria ac Disputationes in 1-2 Sancti Thomae», t. 1, p. 304: «Navarrus vero in Summa, cap. 25, n. 4, docet principes christianos, qui habent inter se de aliquo regno aut statu controversiam, quae de jure extinguí non potest, quia neuter habet superiorem, neque armis finiri, quia utriusque potentia, et arma aequalia sunt, debere causam suam in arbitros iudices remittere: quod si nolint iudices arbitros eligere, nec pactis et sententiae eorum acquiescere, gravissime eos peccare propter detrimenta quae ob ipsorum discordiam et bellum christiana respublica patietur. Verum hic autor non definit, an peccet princeps contra alterum, quando habens sibi persuasum, tamquam probabilius jus illius regni ad se pertinere, alteri principi bellum infert, ut illud regnum sibi acquirat, de quo praesens est difficultas: videtur tamen ex Navarri et Vitoriae doctrina colligi, posse unumquemque principem rationes suae causae et alterius examinare per se et doctores sui regni, et si iudicatum fuerit ab eis probabilius esse, jus ad illud regnum potius ad ipsum, quam ad alterum pertinere, posse pro se sententiam ferre, et ita armis, et vi regnum occupare, si alia via non possit. Hoc autem colligo ex eo quod dicunt principem supremum a nemine posse judicari, ex quo videtur sequi posse principem seipsum judicare, et pro se sententiam ferre, absque eo, quod alteri ullam injuriam faciat. Nam quod ait Navarrus, principes in arbitros iudices debere convenire, intelligere videtur, ne respublica christiana interim, quod armis res definiri non potest, magnum detrimentum ab inimicis propter diuturna patiatur. Si autem potest controversia armis definiri, quia iudicio non potest, cum nullus princeps ab alio judicari possit, videtur sentire Navarrus nullam esse injustitiam bellum inferre ad occupandum tale regnum, in quam sententiam recentiores aliqui ea solum ratione consentiunt quia princeps, cum sit supremus neque habeat superiorem, non debet alicujus

Fuera de estas dos alusiones explícitas de Juan López de Segovia y Martín de Azpilcueta, la idea de «arbitraje» no se encuentra en las obras de los Internacionalistas españoles anteriores a Báñez. Vitoria, sin embargo, parece referirse al juicio arbitral, en su admirable tratado «De jure belli», cuando escribe: «*El que duda de su derecho, aunque esté en pacífica posesión, está obligado a examinar diligentemente el asunto, por sí o por otro, por si acaso puede llegar a esclarezcerlo plenamente*» (32). Si bien la traducción literal no nos

alterius judicio stare, ac proinde suam causam ipsemet judicare debet: quare (inquiunt) si invenerit per se, aut per doctores sui regni, probabilis esse, jus ad tale regnum ad se pertinere, poterit pro se sententiam pronuntiare, acque pro executione illius, si opus fuerit, uti armis, et bellum alteri principi inferre, et ipsum debellare.—Haec tamen doctrina mihi numquam placere potuit, imo vero semper existimavi nihil probabilitatis habere, nec in parvam reipublicae christianae perniciem et detrimentum fuisse, ut inferius patebit: quare quid in hac re sentiam, paucis aperiám. Primum quidem existimo, nullum principem supremum in controversia tantum probabili ex utraque parte inter ipsum, et alium principem sibi non subditum, posse sententiam ferre, et eam armis, et bello executioni mandare. Dixi, *in controversia tantum probabili*, nam si jus ad regnum evidens fit pro aliquo principe supremo, apud omnes certum est, posse principem illum certiorum effectum de evidente jure, quod habet ad regnum, bellum inferre alteri, si opus fuerit, ut tale regnum sibi acquirat. Deinde si causa utriusque principis litigiosa sit, et utrinque probabilis, non posse unum principem in alterum bellum movere, etiamsi ei videatur jus suum, quod habet ad regnum probabilius, quam jus alterius, sic ostenditur. Omnis controversia, quae inter opiniones versatur circa jus aliquod, non potentia et armis, sed judicio derimenda est; barbarorum enim mos videtur melius jus regnandi in potentioribus armis constituere; adde etiam, quod bellum est actus justitiae punitivae infligentis poenam, et punientis rebelles; nemo autem censi debet dignus poena et rebellis si propter opinionem suam probabilem, qua creditur jus aliquod ad regnum sibi competere, non sinat alium principem propria sua auctoritate regnum illud occupare propter opinionem, quam et ille habet, probabilem de jure, quod etiam ipse putat ad regnum illud se habere, donec utraque opinio collatis rationibus, et fundamentis legitime examinetur, et pro altera illarum sententia feratur: ergo ante tale examen unus princeps non potest alterum debellare, cum ille non sit alicujus culpa reus, expectans examen utriusque opinionis, et fundamentorum, quae uterque allegare potest ut sententia feratur, et res declaretur.

(32) FRAY LUIS G. ALONSO GETINO, O. c., t. 2, p. 384: «Dubitans de jure suo, etiamsi pacifice possideat, quomodo teneatur exami-

permitiría apoyarnos en este texto, creemos muy fundada la traducción hecha por el Padre Getino.

El Maestro no habla, como su discípulo Báñez, de *certeza*. Exige, sin embargo, un examen diligentísimo de la causa y defiende que la guerra no puede, «seclusa ignorantia invincibili»: ser justa por ambas partes a la vez (33). Sin embargo, Vázquez, según hemos visto, al refutar la doctrina de Navarro, no parece estar convencido de que Vitoria admita incondicionalmente este principio tan netamente escolástico. La duda del Jesuita, que compartieron algunos Teólogos de su época, proviene de los ejemplos que pone Vitoria en su Relección «De Indis» (34). El último de los ejemplos es el que

nari diligenter causam, si forte possit certum scire vel pro se, vel pro alio». Lo mismo podría decirse de la nota 9 de la pág. 62.

(33) Véase página 5, nota 3.

(34) FR. LUIS G. ALONSO GETINO, O. c., t. 2, p. 364-366: «Si los bárbaros quisieran negar a los españoles las cosas arriba declaradas de derecho de gentes, como el comercio o las otras que dichas son, los españoles deben, primero con razones y consejos, evitar el escándalo y mostrar por todos los medios que no vienen a hacerles daño, sino que quieren amigablemente residir allí y recorrer sus provincias sin daño alguno para ellos; y deben mostrarlo, no sólo con palabras, sino con razones, según aquello: es propio de sabios experimentar antes las cosas que decirlas. Mas, si dada razón de todo los bárbaros, no quieren consentir, sino que acuden a la violencia, los españoles pueden defenderse y tomar todas las precauciones que para su seguridad necesiten; porque lícito es rechazar la fuerza con la fuerza. Y no sólo esto, sino también, si de otro modo no están seguros, construir fortificaciones y artificios; y si padecen injuria, pueden con la autoridad del príncipe vengarla con la guerra y usar de los demás derechos de la guerra. Se prueba; porque la causa de la guerra justa es rechazar y vengar una injuria, como queda dicho tomándolo de Santo Tomás (II-II, q. 40); pero los bárbaros, negando el derecho de gentes a los españoles les hacen injuria; luego si es necesaria la guerra para adquirir su derecho, pueden lícitamente hacerla. Pero debe notarse que como estos bárbaros sean por naturaleza medrosos y muchas veces imbéciles y necios, aun cuando quieran los españoles disipar su temor y asegurarles de sus intenciones pacíficas, pueden aun con cierto fundamento estar temerosos viendo hombres de porte extraño y armados y mucho más poderosos que ellos. Y, por tanto, si impulsados por este temor se lanzan a expulsar o matar a los españoles, les es ciertamente lícito a estos el defenderse, pero sin excederse un punto de lo preciso para una defensa intachable, y sin que puedan usar de los demás derechos de la guerra, como sería, obtenida la victoria y seguridad, el matarlos o des-

da pie a Vázquez y a ciertos Teólogos del siglo XVII para afirmar que Vitoria admitía la posibilidad de que la guerra fuera justa por ambas partes a la vez, haciendo de esta afirmación un argumento para abandonar la doctrina del Maestro y, en consecuencia, los mismos principios de Santo Tomás. Es ilógica, a nuestro juicio, esta manera de proceder. De un simple ejemplo, aducido única y exclusivamente, no con el objeto de confirmar una doctrina, sino de aclarar otro ejemplo doctrinal, no puede deducirse que Vitoria sostuviera tal o cual opinión, mayormente teniendo en cuenta que cuando habla de la cuestión «ex-professo» expone su pensamiento con palabras terminantes y que no dejan lugar a duda sobre la imposibilidad de que se dé una guerra justa por ambas partes a la vez fuera del caso de ignorancia invencible. Dice muy acertadamente a este objeto Alfredo Vanderpol: *«Destaquemos que en presencia de doctrinas tan formales y tan puras expuestas en el libro «De jure belli», en donde se trata la cuestión «ex professo», no hay ningún motivo para sostener que Vitoria haya profesado otra doctrina, o abandonado la primera, sólo por el meró hecho de haber encontrado en otro tratado un pasaje que parece hallarse en contradicción con esta doctrina»* (35). Además, se

ojarlos u ocupar sus ciudades, porque, puesto así el caso, son inocentes y temen con fundamento, como suponemos. Y, por tanto, deben los españoles defenderse; pero en cuanto sea posible, con el mínimo daño de ellos, pues es guerra defensiva solamente. Y no hay inconveniente ninguno para que esta guerra sea justa por las dos partes, pues de una está el derecho y de otra la ignorancia invencible. Que así como los franceses tienen la Borgoña creyendo con probable ignorancia que les pertenece, y en cambio nuestro Emperador tiene ciertamente el derecho a esa provincia, y puede éste, por tanto, atacarla y aquéllos defenderla, así también puede el mismo caso ocurrir con los bárbaros, lo cual debe tenerse en mucha cuenta y consideración. Porque distintos son los derechos de guerra contra hombres verdaderamente culpables y ofensores y los de la guerra contra inocentes e ignorantes».

(35) ALFREDO VANDERPOL, O. c., p. 269: «Faisons tout d'abord remarquer que en présence des doctrines formelles et si nettes exposées dans le DE JURE BELLI, où la question est traité «ex professo», on n'a pas le droit de soutenir que Vitoria ait professé une autre doctrine, ou abandonné la première, uniquement parce que l'on croit avoir trouvé, dans un autre traité, un passage qui semble en contradiction avec cette doctrine».

deduce claramente de sus mismos principios que lo único que pretendía Vitoria era la aclaración del ejemplo doctrinal que acababa de proponer, fingiendo para ello otro caso en el que por razón de circunstancias especialísimas la guerra podía ser justa por ambas partes. Exige en «De jure belli», como sabemos, un examen diligentísimo de la causa por parte de los príncipes litigantes. Ahora bien, tratándose de naciones civilizadas es *moralmente imposible*, como afirma Pedro de Lorca (36), que realizado este examen con las debidas formalidades, permanezca todavía ya certeza en ambas partes, ya en una certeza y en otra duda o ignorancia. Si a pesar de esta imposibilidad moral se diera la hipótesis de que un pueblo, ignorando el fundamento y alcance de su derecho, declarara la guerra a otro, tendríamos un verdadero caso de ignorancia invencible por parte de aquel pueblo, ya que puso toda la diligencia de que es capaz el hombre para conocer la verdad. Es inadmisibile, por tanto, la conclusión que sacan algunos de que Vitoria sostuvo que la guerra podía llegar a ser justa por ambas partes a la vez, fuera incluso del caso de ignorancia invencible.

CONCLUSIONES.

De la doctrina expuesta en este primer artículo creemos poder deducir las siguientes conclusiones:

1.^a Antes de que el dominico de San Esteban, Fray Domingo Báñez, publicara sus inmortales «Scholastica Commentaria in 2-2 Sancti Thomae», Salamanca, 1584», era ya conocido el juicio arbitral, como medio jurídico, para la solución de los conflictos internacionales delictivos entre los Escolásticos Españoles.

No podemos admitir, por tanto, en toda su extensión las palabras de Fray Ignacio G. Menéndez Reigada, O. P., en su opúsculo «EL DERECHO DE GENTES SEGUN VITORIA», p. 35, donde dice: «*Su sucesor en la cátedra Fray*

(36) PEDRO DE LORCA, «Comentaria in 2-2 Sancti Thomae», página 977: «Quo facto (diligente examen de la causa dudosa), impossibile est moraliter, ut in utraque perseveret certitudo, vel in uno certitudo et in altero dubium».

Domingo Báñez, es el primero, a lo que entiendo, que propone el nombramiento de jueces árbitros para resolver los conflictos internacionales... Si nuestro digno y admirado Maestro entiende que esta propuesta es una obligación absoluta de recurrir a este medio pacífico, entonces estamos de acuerdo; pero si sus palabras significan que el primero que nos da a conocer esta institución jurídica internacional es el Profesor de Prima, no podemos estar conformes con sus afirmaciones.

Mucho menos puede admitirse la opinión que atribuye a Suárez el mérito de haber sido el primero en proponer a las naciones este medio pacífico jurisdiccional.

2.^a El primer internacionalista español, que propone el juicio arbitral como medio jurídico para resolver los conflictos internacionales, es JUAN LOPEZ DE SEGOVIA, en la última década del siglo xv. Casi un siglo antes que el Maestro Báñez.

3.^a La obligación que imponen de acudir a este medio pacífico, tanto López de Segovia como el Doctor Navarro, es hipotética.

JAIME VIÑAS PLANAS, PBRO.

(Continuará).

La Beata de Piedrahita

no fué alumbrada

1. Preliminar. — 2. La Beata, encuadrada rigurosamente en el savonarolismo, difícilmente puede tener afinidad con los únicos alumbrados de su tiempo, los del reino de Toledo. — 3. Alumbrados *lató sensu* y alumbrados propiamente tales. — 4. Las palabras *lumen*, *illuminatio* y otras semejantes que aparecen en el proceso de la Beata, tienen sentido ortodoxo. — 5. La posición del padre Llorca y el fallo absolutorio de los Jueces apostólicos. — 6. Sor María y su grupo refractarios a toda influencia iluminista. — 7. Antítesis entre el Edicto contra el foco toledano y las «Revelaciones» de la Beata.

1. — En dos ocasiones me he ocupado recientemente de esta religiosa. Primero en la *Historia de la Reforma de la Provincia dominicana de España* (Roma 1939), donde dedicó a su actuación y procesos un larguísimo capítulo (pp. 78-142 y sus correspondientes apéndices en pp. 235-268), cual lo requería la extraordinaria influencia y repercusión que tuvo Sor María de Santo Domingo y el grupo acaudillado por ella en el desenvolvimiento de la reforma. Por segunda vez toqué el tema en *Corrientes de espiritualidad entre los dominicos de Castilla durante la primera mitad del siglo xvi* (Salamanca 1941), resumiendo en siete páginas escasas (pp. 10-17) lo dicho en el libro anterior, para presentar las relaciones entre la auténtica espiritualidad dominicana y la del sector de Piedrahita. En el primer estudio mencioné dos veces al P. Bernardino Llorca, S. J., primero al enumerar las personas que han escrito sobre la materia, señalando algunos defectos y omisiones de documentación en que incurre (p. 93), y luego al hablar de la clasificación entre los alumbrados, que tanto M. Pelayo como él hacen de la célebre Beata.

En el segundo estudio, resumiendo de memoria el largo capítulo del primero en cuanto venía al caso, recordé incidentalmente esa clasificación, remitiéndome siempre a la amplia exposición anterior. En el mencionado resumen, al tratar de los alumbrados en relación con la Beata, tenía in mente, y así lo hube de expresar, los del reino de Toledo, casi rigurosamente contemporáneos de la misma, y desde luego los únicos con quienes pudo estar en contacto directo. Lo más elemental del método histórico exigía que la confrontación se hiciese ante todo con las tendencias sincrónicas. Y dando por supuesto que todos iban en el mismo plan, como el P. Llorca encabeza su estudio sobre *La Inquisición española y los alumbrados* con la Beata de Piedrahita, como caso esporádico anterior a los del reino de Toledo, llevado por la lógica de los hechos, le atribuí la inclusión de dicha religiosa en este grupo de alumbrados. Pero eso no es exacto. El sólo había escrito: La Beata de Piedrahita «forma el primer anillo de una casi ininterrumpida cadena de casos semejantes de alumbrados que fueron apareciendo después» (1). El primer grupo de esos alumbrados lo constituyen los del reino de Toledo. La Beata presenta estrecha semejanza con dicho grupo, si bien no pertenece a él.

Creo que en estas palabras queda expresado el pensamiento del docto jesuita. Y aunque la diferencia con lo que yo he escrito en el resumen no sea muy grande, él, *prescindiendo* de mi estudio anterior, que conoce, pero que no menciona, con ser como es el «definido» y donde se ponen las cosas en su punto, la estima suficiente para hacerla destacar e insistir sobre sus anteriores apreciaciones, atribuyendo nuestras divergencias a confusión de conceptos por mi parte (2). Séame, pues, permitido también volver sobre el tema, sin personalismos, sinuosidades ni reticencias, que sólo sirven para envenenar los ánimos.

2. — En ambos estudios, en el amplio y en el compendia-

(1) «Diese Beata (von Piedrahita) bildet den ersten Ring einer fast ununterbrochenen Kette ähnlicher Alumbradosfälle in der Folgezeit». *Die spanische Inquisition und die «Alumbrados»*. Berlín 1934, p. IV.

(2) *La Beata de Piedrahita ¿fue o no alumbrada?*, en «Manresa», año 14 (1942), pp. 46-62.

do, para acabar con la desorientación que reinaba, y de la que por lo visto sigue participando el P. Llorca, acerca de la célebre Beata, después de la descripción de los hechos y presentación de los documentos, he procurado clasificarlos, encuadrando *por primera vez* toda aquella corriente en el savonarolismo. Creo haber acertado en ello. Véase, si no, lo que a 31 de octubre de 1939 me escribía en carta particular Marcel Bataillon, cuya competencia en la materia no es necesario encarecer. «Leí—dice—ese trabajo con profundísimo interés, especialmente la parte referente a la Beata, que explica y *pone por fin en su verdadero ambiente histórico* esa figura tan notable de la época de Cisneros». Y a su vez el mismo Llorca confiesa también: «Suscribimos casi todas las afirmaciones y pruebas traídas por el P. Heredia en apoyo del savonarolismo de la Beata» (p. 58). La clasificación por tanto está bien hecha.

Ahora bien, si la Beata se mueve fundamentalmente a impulso del espíritu de Savonarola ¿puede figurar, ya que no dentro, al menos al lado, como antecedente, según parece indicar el P. Llorca (3), y formando parte de la cadena de alumbrados que se continuará luego con los alumbrados del reino de Toledo? Creo que no, y por tanto que bajo ningún título cabe clasificar a aquella religiosa como alumbrada.

Doy por supuesto que existe estrecha correspondencia en materia de espiritualidad entre Sor María y los afiliados a su grupo, entre ella y sus directores y partidarios. De éstos el más autorizado y también el más resuelto es sin duda el P. Antonio de la Peña, hijo del convento de Piedrahita, inquisidor de Sicilia en 1487 (4), prior varias veces, dos de ellas

(3) Digo que *parece*, porque habiéndonos hablado antes de una cadena de casos de alumbramiento cuyos anillos serían la Beata de Piedrahita, los alumbrados de Toledo, etc., ahora escribe que «la Beata no tiene nada que ver con el grupo de Toledo-Guadalajara» (p. 47), y que «no solamente no la incluimos en el grupo de Toledo, sino que ni siquiera la designamos abiertamente como alumbrada... pues en realidad no lo vemos enteramente claro» (p. 54). Entonces ¿formó o no forma parte de la cadena iluminista?

(4) Cf. P. J. Barrio en *Historiadores del convento de San Esteban de Salamanca*, t. II (Salamanca 1914), p. 506. Esto autoriza para suponer que el P. Peña, ascrito desde primera hora a la causa del savonarolis-

de Salamanca, comisario nombrado por Diego de Deza para preparar la unión de la Congregación de observancia con la Provincia y vicario de la misma Congregación de 1501 a 1504. El fué, al parecer, el más activo promotor del savonarolismo en España. Y en esto contaba con el apoyo eficaz de Cisneros. Gozó igualmente de extraordinario prestigio en la corte de Isabel la Católica. Poco antes de morir ésta, a instancia de la misma, le concedió el General Bandelli «ut stet in curia reginae cum socio» (septiembre de 1504). Si alguien se atreve a sorprender en él la menor sombra iluminista, habrá que decir que la España de entonces en su más alta representación estaba saturada de iluminismo.

Además el grupo de Piedrahita, aparte de su tendencia secesionista, que afortunadamente no prosperó, y de ciertas singularidades casi exclusivas de la Beata, que nada tienen que ver con el iluminismo y de que parece haberse corregido luego, coincidía en el fondo con la corriente personificada por el austero y ejemplarísimo P. Juan Hurtado de Mendoza, profeso también de aquel Monasterio y partidario en un principio de dicha religiosa. Y como esa corriente personificada por Hurtado fué la que se impuso en la Provincia dominicana de Castilla, tendríamos, en la hipótesis del P. Llorca, que nuestros religiosos avanzaron en una línea de espiritualidad, si no coincidente, al menos afín o semejante a la de los alumbrados de Toledo, mas según nuestra tesis, en una línea afín a la de Savonarola. El estudio de los hechos no deja lugar a duda: la espiritualidad dominicana se desenvolvió en Castilla conforme a una directriz que recuerda manifiestamente al reformador florentino, y en cambio resulta la antítesis de cualquier tendencia de sabor quietista y en particular del iluminismo toledano.

Y al mencionar el recuerdo de Savonarola no me refiero precisamente a sus encuentros con la Curia Romana, violentos en sí y más violentos a juicio de algunos escritores inspirados en Ludovico Pastor, que no aciertan a distinguir entre el Savonarola legendario de los *arrabiati* y el Savona-

mo, y además conocedor del italiano, fué el principal promotor de las traducciones que el grupo de Piedrahita ofreció a Cisneros para su publicación.

rola histórico, como parece suceder al P. Llorca. El célebre religioso florentino tiene otros muchos aspectos, no sólo laudables, sino también ejemplares, que encontraron resuelta acogida en santos puestos hoy en los altares, y hallaron igualmente eco singular entre sus hermanos de Castilla. Y ¿qué digo entre sus hermanos? San Ignacio mismo y los primeros jesuitas, si son fundados los puntos de contacto y de dependencia que el P. J. de Guiber, S. J., indica entre su espiritualidad y la de Hurtado, vinieron a situarse en la línea del savonarolismo (5). Sin que ello sea pretender que se canonicé a Savonarola, no sé, pues, porqué se extraña nuestro adversario de que le califiquemos de «gran reformador». Con mayor derecho podría maravillarme yo de que él, a renglón seguido, me atribuya sin distinguos el presentar el movimiento de Piedrahita «como algo muy recomendable y digno de elogio» (p. 58), cuando cien veces he anatematizado en mis dos libros la conducta de la Beata y de sus secuaces en materia disciplinar y aun religiosa (cf. pp. 83-88, 98-99, 103-104 y 133-135 de *Historia de la reforma* y pp. 10, 11 y 14 de *Corrientes de espiritualidad*).

Nuestro reformador clásico, el cardenal Cisneros, al procurar que los escritos de Savonarola se divulgasen en España entre religiosos y seglares, corrobora por su parte el calificativo de que tanto se extraña el buen jesuita.

3. — En su artículo anticipa éste una conclusión, según la cual el concepto de alumbrados es bastante complejo (p. 48), y luego va señalando sus clases y características (p. 49), que son en definitiva las que total o parcialmente encontramos en todos los falsos místicos. Con descripciones de esa índole cabe, pues, que cuantos con apariencia de virtud se desvían del verdadero camino de la vida de perfección queden incluidos entre los alumbrados. Pero no existiendo en ese conato de definición aquello del género próximo y última diferencia de que nos hablan los lógicos, de poco nos puede servir en la práctica. De ahí que su argumentación en pro del iluminismo de la Beata, aun después de haber preparado el terreno haciendo resaltar lo *genérico* de los alumbrados, re-

(5) Cf. *Archivum historicum*, S. J., agosto de 1942, pp. 134-136: re-censión del libro *Corrientes de espiritualidad*...

sulte tan tímida, e imprecisa. Atendiendo al *espíritu* de la misma, «muy parecido al de los alumbrados perseguidos por la Inquisición» (p. 59), sólo se atreve a concluir por la existencia de semejanza entre ella y aquellos sectarios. El parecido lo encuentra en las «singularidades ascéticas y místicas de Sor María, en las supuestas profecías y visiones, en sus ansias reformadoras, en las rebeldías y espíritu independiente y subjetivista basado en la supuesta inspiración directa de Dios» (ib.). En efecto, es fácil encontrar semejanza, al menos externa, entre estos fenómenos y la variada serie de manifestaciones pseudomísticas que han aparecido a través de los siglos, desde Montano hasta hoy. Pero si ello basta para calificarlos de iluminismo propiamente tal, de ese iluminismo vitando y heterodoxo de que tratamos, habría que decir que la pseudomística se identifica con él. Esta impresión se saca leyendo al P. Llorca.

No discutiremos por cuestión de palabras, aunque parece más acertado y menos expuesto a confusiones llamar a cada cosa por su nombre. En España, donde se desenvuelven estos sucesos, el iluminismo neto no aparece hasta el siglo xvi. Los casos de bergados, beguinos, fraticelos, etc., tienen su nombre y sus características. Aplicarles, no ya el calificativo de alumbrados, pero ni siquiera el de predecesores suyos en orden de causalidad directa, es tomar esta palabra en una acepción vaga que no es corriente y que nada explica. Pues aunque haya un fondo común entre todas las sectas de falsa mística cuando tratamos de clasificarlas, la atención debe recaer más bien sobre lo específico de cada una, designándolo con términos adecuados y contradistinguiéndolo de lo que caracteriza a las demás sectas. Así lo hacemos con los gnósticos, con los euquistas, con los valdenses y albigenses cuando queremos precisar la espiritualidad de cada grupo, a pesar de las afinidades que hay entre todos ellos. Dirá quizá el P. Llorca, y de ello particularmente me acusa, que eso es formarse un concepto demasiado restringido de las cosas. No, eso es formarse un concepto claro y distinto de las mismas, sin peligro a fusiones y mezclas inadecuadas.

Hablando concretamente de los alumbrados, escribe en varias ocasiones nuestro autor, que se refiere a los perseguidos por la Inquisición, se sobreentiende *española*. Ahora

bien, conviene tener en cuenta que los primeros a quienes entre nosotros se dió ese nombre de una manera oficial y constante es al grupo del reino de Toledo. Ellos son los alumbrados por antonomasia. Los que vinieron después, doctrinalmente difieren con frecuencia de los mismos, ¡y no digamos nada en cuestión de costumbres! Con todo, tan grabada había quedado su memoria en la opinión, que en adelante cualquier extravío en materia de mística recibiría aquí ese calificativo, por más distancia que hubiera entre ella y los de Toledo. Me parece fundamental esta observación, y no teniéndola en cuenta, corremos el riesgo de involucrar casos y cosas del todo dispares. Cuando en España se trata de alumbrados, hay pues que fijar bien ante todo las características de los del reino de Toledo. Así procura hacerlo el padre Ll. en su estudio en alemán de 1934. Pero se echa de menos en él, y en los que ha publicado después la utilización y análisis del documento básico sobre la materia, cual es el edicto inquisitorial de 1525, en cuyas 48 proposiciones está condensada la quintaesencia doctrinal de aquella secta. ¿Se deberá a eso la propensión de dicho escritor a reflejar un concepto impreciso, bastante complejo, como dice él, y mal perfilado del iluminismo? Puede ser; pero conste que el grupo toledano, el *summum analogatum* del iluminismo español, tiene notas inconfundibles, es caso único en la historia religiosa, y cabe también señalar sus fuentes inmediatas, sus orígenes y etapas con bastante más precisión y fundamento que los que, apriorísticamente y a bulto, como M. Pelayo y como nuestro autor, recurren a la influencia de los begardos, beguinos y fraticelos medioevales y de la mística árabe. Ahora bien, quien procede de ese modo ¿tiene derecho a creer que los demás nos hemos formado una idea *confusa* de los alumbrados porque nos referimos con preferencia al tipo fundamental de los mismos?

Infírese de lo dicho que la Beata y el círculo de los que la rodean, encuadrados adecuadamente en el savonarolismo, son extraños a todo movimiento iluminista o quietista en sentido peyorativo, de no pretender que el espíritu del *Frate* deba clasificarse como de alumbrado. Pero entiendo que el padre Ll. habla siempre de los alumbrados *españoles*, y

por tanto que en cualquier acepción que se tomen éstos, no comprende al savonarolismo en sí.

4. — En el libro *Corrientes de espiritualidad...* pp. 14-15, pueden leerse las siguientes palabras: «Se encuentran en el último proceso de nuestra religiosa palabras como *lumen*, *illuminatio*, que aunque empleadas en el sentido que tienen en la teología escolástica, para expresar la acción de Dios sobre las almas, parecen recordar la terminología de aquella secta. Pero semejantes expresiones en boca de teólogos profesionales nada tienen de extraño, y a lo sumo probarían que su aclimatación en el campo de la mística española es anterior a los alumbrados, como anterior es también la actuación de la Beata y de sus secuaces». Refiriéndose a esas líneas escribe el padre Ll.: «En el proceso de la Beata se habla de *lumen* y de *illuminatio*, y aunque el padre Heredia procura desvirtuar la significación de estas expresiones, es evidente que el sentido que tenían entonces en boca de los que las empleaban era semejante al del iluminismo posterior» (p. 59). ¿Evidente? Pues voy a probarle que no es así con palabras, al parecer, del mismo, y el único, si mal no recuerdo, que emplea esos términos en el proceso de la Beata, que es el padre Antonio de la Peña, la antítesis personificada, según hemos visto, del iluminismo posterior.

En las «Defensiones confessionis sororis Mariae factae coram iudicibus apostolicis», y reproducidas en *Historia de la reforma...*, páginas 246-251, refiriéndose a la experiencia hecha con esta religiosa por su primer confesor el padre Lope Gaibol, dice allí el defensor de la Beata que Gaibol, en castigo de sus engaños, «incurrit in poenam majoris caecitatis et obscuritatis intellectus sui. Et ita a Domino *illuminari* non meruit, juxta illud quod scriptum est: *Qui in sordibus est sordescat adhuc* (Apoc. 22, 11). Item tamquam ignarus non observavit regulas a sanctis doctoribus nobis traditas de modo probandi et cognoscendi veritatem spirituum. Debuisset quippe prius gemitibus, lacrimis, jejuniis et orationibus suis et aliorum virorum sanctorum se disponere ut cum veritate inveniret veritatem, et in *lumine* Domini videret *lumen* Domini. Sed incidit in Scyllam cupiens evitare Charybdim, et incidit in foveam quam fecit, quia scriptum est de consimilibus: *Ambulabunt ut caeci quia Domino pec-*

caverunt» (Soph. 1, 17). El autor de esas líneas nos remite, para probar y conocer la verdad de los espíritus, a las *reglas a sanctis doctoribus traditas*. Conforme a esas reglas, debía dicho confesor, para hallar la verdad, «et [ut] in lumine Domini videret lumen Domini», pedirlo previamente con gemidos, lágrimas, ayunos y oraciones propias y de otros varones santos. ¿Querrá persuadirnos el padre Ll. que los términos *lumen*, *illuminari* tienen aquí sentido «semejante al del iluminismo posterior»? ¿No es más lógico buscar su sentido en los escritos de los santos, cuya autoridad y reglas para el discernimiento de espíritus acaban de recordarse?

Dos páginas antes el mismo autor de las Defensiones explica el olvido por parte de la Beata de las cosas dichas por ella *in raptu* por haberlas dicho en virtud de una lumbre actual, no habitual. Lo que dijo e hizo, «dixit et fecit *lumine* quodam transeunte divinitus sibi infuso, et non permanente, quo deficiente, non est visio aut cognitio talium objectorum». No sé que en esa explicación, sea o no fundada, pueda verse asomo de iluminismo.

Reproduzcamos todavía otra página tomada de la defensa que el padre Peña presentó a los jueces apostólicos a 4 de noviembre de 1509. Trata allí el abogado de responder a la acusación que se hacía contra su patrocinada por abandonar la vida contemplativa para dedicarse al provecho de los prójimos. El cargo, viene a decir él, carece de valor, pues el ejemplo nos lo dieron los Apóstoles. Además la abundancia y calidad de los frutos prueban ser ello cosa de Dios. «Constat enim clare, et facillime probari potest, multos utriusque sexus homines», tum ex ejus dulcissima conversatione et exemplari vita, tum ex ejus saluberrimis monitis et divinis persuasionibus, fidelibus doctrinis, veterem hominem cum actibus suis reliquisse et Christum Dominum induisse, vitam de malo in bonum et de bono in melius commutasse, saeculum reliquisse et multa alia similia. Item qua fronte audent ejus, immo divinorum in ea operum calumniatores reprehendere de tali descensu, cum etiam doctores sacri et *illuminatissimi* a Domino ascenderit usque ad montem, scilicet altitudinem contemplationis, et inde descenderint usque ad abyssos, id est ad exercitium actionis? Et ideo non incongrue dicit propheta ad Dominum (Psalm. 103, 13): *Rigans montes*

de superioribus suis, id est perficiens et spiritu sapientiae implens sanctos apostolos, doctores et praedicatores in eorum contemplatione. Et statim sequitur: *De fructu operum tuorum*, id est actione sanctorum, *satiabitur terra*, id est terreni homines. Nam in contemplatione addiscunt et colligunt, ut postea in actione effundere valeant eloquia doctrinarum. Haec igitur ancilla Christi Jesu verissima, non propterea vitam deseruit ex toto contemplativam in descensu ad activam, sed potius utramque amplexata est, ut est valde notorium et clarissime, immo luce clarius constat in mirabili frequentia raptuum, in lacrimarum abundantia, in sanctorum verborum dulcedine. Dulciora enim sunt eloquia illius super mel et favum. Et in hoc, quid desideramus testes? Vos ipsi audistis et vidistis, reverendissimi domini. Item suis exemplis sanctissimis et verbis suavissimis et omni catholica veritate plenis ad gloriosum religionis apicem adduxit mulieres magis et minus nobiles, juvenes et virgines, senes cum junioribus, ut notorium est in loco suae habitationis cunctis percipere volentibus, melius dicam potentibus. Animalis enim homo, ut inquit Apostolus, non percipit ea quae sunt Spiritus Dei, quia cum ponat sibi ipsi obicem ante oculos, *lucem videre non valet*» (6).

Admite aquí el defensor que la Beata fué *iluminada*. Y el P. Elorca se apresura a concluir que «es evidente que el sentido que tenía entonces [esa palabra y otras afines] en boca de los que las empleaban era semejante al del iluminismo posterior» (p. 59), cuando *lo evidente* es que las empleaban en el mismo sentido que tienen en los doctores santos, en San Agustín, en el Pseudo-Areopagita, en San Gregorio Magno, en Santo Tomás, en San Buenaventura, en Tomás de Kempis y sobre todo en Santa Catalina de Sena, quien tanto las prodiga en sus escritos. El P. Peña, familiarizado con ellos, sabía bien que en el camino recorrido por las almas hacia la perfección hay una fase llamada *vía iluminativa*, abundante en carismas sobrenaturales, y presenta a Sor María como atravesándola, sin temor a que los jueces lo entiendan del iluminismo vitando. La solidaridad entre él y su patrocinada, en eso como en otras cosas, es perfecta, y la

misma suerte debe caber a ambos ante la crítica. ¿Será acaso él un alumbrado inconsciente? Ciertamente no, pues en tal hipótesis, lo serían igualmente los jueces, que dieron por buena esa actuación. Y habiéndose resuelto el caso, como escribe Llorca (p. 56), «según principios fijos y conocidos, ni en el iluminismo que él defiende, ni en los demás cargos que se hicieron a la procesada se halló nada contrario a la ortodoxia, terminando—cosa verdaderamente extraña—por recomendar la vida **et exemplaris doctrina** de la Beata como «digna et laudanda» y animarle a proseguir por el camino emprendido (Cf. *Historia de la reforma*, pp. 122-123).

De todo el proceso de nuestra religiosa se infiere también que el grupo de Piedrahita y en particular el mismo padre Antonio de la Peña, rivalizan en entusiasmo con el cardenal Cisneros por divulgar en España los modelos de espiritualidad extranjera, fijándose con preferencia aquéllos, como es natural, en la dominicana de Italia (Santa Catalina, Savonarola). ¿Será aventurado afirmar que estaban igualmente familiarizados con la literatura clásica sobre la materia? Con respecto al autor de las *Defensiones* parece evidente. En cuyo caso debemos suponer que las palabras típicas empleadas por él para expresar los fenómenos sobrenaturales y los efectos de la acción del Espíritu Santo en las almas tienen el mismo sentido que en los autores ortodoxos. Y quiero hacer honor a la erudición de mi adversario, suponiéndole informado sobre la frecuencia con que en esos autores aparecen los términos *lumen*, *illuminare*, *illuminatio* y otros equivalentes, máxime en la escuela *intelectualista* dominicana, siglos antes de que existieran alumbrados en España.

5. — Pero la posición del historiador jesuita, mirada a través de la sentencia de esta causa, implica todavía otro inconveniente grave. «En un proceso formal sobre una doctrina parecida a la característica de los alumbrados», escribe él (p. 55), «resuelto según principios enteramente determinados y conocidos» (ib.), «se concluyó que la Beata no había sostenido en realidad los principios que se le atribuían» (p. 56). A pesar de lo cual, añade tres páginas más adelante: «Nos parece que los principios representados por la Beata

de Piedrahita, son realmente semejantes a los de los alumbrados» (p. 59).

Yo he sostenido siempre que los jueces apostólicos, no habiendo encontrado nada reprehensible, no ya en materia de doctrina, porque eso se sobreentiende con sólo leer la sentencia, pero ni siquiera en punto a conducta, dieron fallo absolutorio. Si algunas apariencias en el proceder de Sor María se prestaban a censura, ellos, seguros de su buen espíritu y actuando con ánimo benévolo, no las tomaron en cuenta. El riesgo que pudieran implicar, siempre lejano, quedaba neutralizado y aun compensado por la alta ejemplaridad del conjunto y por su eficaz repercusión en la marcha de la reforma.

Mas tratándose de la doctrina, no cabe tal suposición sin echar sobre los jueces el sambenito de prevaricadores. Y en cuanto a esto debemos creer que en el proceso no hallaron ni realidades ni apariencias con fundamento *in re*, cuando tan resueltamente concluyen que la *doctrina ejemplar* de Sor María «fuit et sit multis utilis et venit summe commendanda». Repase nuestro erudito adversario las cosas y se convencerá de que, en vista de ello, no puede seguirse sosteniendo que los *principios* representados por la Beata son semejantes a los de los alumbrados.

6. — De ser Sor María alumbrada, tendría que serlo o por influencia y contagio de los únicos alumbrados que entonces hubo en la Península, o sea los de Toledo, o con un género de alumbramiento de propia invención. Ambos extremos parecen inadmisibles. El segundo, porque ella carecía de ilustración para inventar en ese orden nada que no fuera el camino trillado. Tampoco en sus directores y consejos aparecen vestigios iluministas. No se dan en Lope de Gaihol, persona de la fibra de Hurtado y su incondicional en la ardua tarea de implantar la reforma; ni tampoco en el P. Antonio de la Peña, según queda probado; ni aun en el P. Diego de Vitoria, religioso grave y docto, como atestigua el vicario general y confesor del rey, P. Matienzo, si bien, a mi juicio, demasiado sencillo, hasta rayar en simplicidad. Estos y todos los demás del grupo de Piedrahita, una vez solucionado el cisma a que con el apoyo de Cisneros y del Rey Católico se habían lanzado (circunstancia que parece garantizarles aun

en eso contra toda tendencia iluminista), volvieron al seno de la Provincia, dando muestras de gran ejemplaridad religiosa y sin provocar la menor protesta. No sabemos qué hubiera sido de ellos de continuar por el camino emprendido. Pero la facilidad con que se realizó la unión y la libertad en que se les dejaba para continuar haciendo su vida de oración y de retiro, sin tomar ninguna medida de cautela, y sin que a pesar de ello aparezca en adelante en aquel centro ni en parte alguna de la Provincia dominicana de Castilla el menor indicio de alumbramiento, nos autoriza para afirmar que no era de ese orden la yerba comenzada a germinar entre ellos. El hecho, de todo punto indiscutible, constituye una prueba *a posteriori*, que en historia es la que tiene más valor.

Ni puede decirse tampoco que la Beata se contagié del iluminismo del foco toledano. La dificultad cronológica es de valor secundario, porque ignoramos la fecha precisa en que comienza a actuar esta secta. El período de formación corre al parecer entre 1506 y 1512, que son precisamente los años en que mejor conocemos la vida y andanzas de Sor María. Que en ellas tropézase y tratase con algunos de los iniciadores de aquel movimiento, lo tengo por probable. Pero adviértase bien que no es ella la que los busca, sino ellos los que, en su afán proselitista y ansia novelera, van a visitarla al retiro de Aldeanueva, convertido hacia 1510 en centro de peregrinación. ¿Quién influía sobre quién? La Beata, como también sus directores, habían tomado ya posición estable en cuanto a las corrientes de espiritualidad que entonces se daban en España. Los advenedizos, por muy autorizados que fuesen, carecían de personalidad para hacerles cambiar de orientación. El savonarolismo (que abarca algo más que a Savonarola) era su divisa, y en él habían de perseverar, como en efecto perseveraron.

Y las mismas o semejantes consideraciones podrían hacerse con respecto a cualquier otra manifestación iluminista anterior o sincrónica.

7. — Huelga probar una vez más la oposición entre las características de la espiritualidad de la Beata y el iluminismo toledano. Con todo, siendo él el único que históricamente parece haber tenido en sus comienzos algún contacto con el grupo de Piedrahita, no estará de más hacer una nueva

confrontación entre el edicto de 1525 y un fragmento de las Revelaciones de Sor María que acaba de aparecer (7). Ello nos permitirá precisar mejor ciertos extremos aún no bien deslindados.

Comencemos la confrontación recordando algunas proposiciones del edicto. A los que lloraban sus pecados se les llamaba con reproche *lloraduelos* (prop. 7). Estando en el dejamiento—decían—no se debe obrar. Aun pensar en la Humanidad de Cristo estorba al dejamiento (prop. 12). Los actos exteriores de virtud y de culto, y aun el rezar, no son necesarios e implican imperfección (prop. 13). Que se dejasen al amor de Dios (prop. 19). La oración ha de ser mental, no vocal, pues de ésta no es Dios servido (prop. 20). Pensar en la Pasión, llorarla y consolarse con ella supone alma defectuosa (prop. 22). Tendencia antimonástica (prop. 30). Las obras de caridad no se hacen por amor de Dios, sino por interés propio (prop. 37). No se ha de tener caridad con el prójimo, sino cuando se pueda remediar sus necesidades (prop. 38). Ni se ha de tomar la Humanidad de Cristo como medio para llegarse a Dios, siendo más eficaz para ello el pensamiento de los beneficios divinos que los actos piadosos que tienen por objeto la sagrada Pasión (prop. 42).

En contraposición a este evangelio iluminista, veamos lo que figura como dicho por el Señor a Sor María en las revelaciones de la misma.

«Todas las veces que no tuvieren [los hombres] negocios, quiero que se ocupen el tiempo en leer o en orar, aunque más agradable es a mí que oren, porque en la oración gusta el ánimo la dulcedumbre o suavidad de mí. E lo que pensa-

(7) Sevilla, Biblioteca capitular Colombina, sign. moderna 82-2 (antigua E-B B, tab. 145, n. 25), ff. 246 ss. Debo a la amabilidad de mi buen amigo D. Hipólito Sancho, la noticia y extracto de este importante documento.

Aunque sustancialmente no contienen nada nuevo, ni se refiere precisamente a las revelaciones de Sor María, quiero consignar también aquí que en el convento abulense de mosen Rubí, a donde se trasladó en el siglo pasado la comunidad fundada por nuestra religiosa en Aldeanueva, se guardan varios originales referentes a la misma. Hay copia o al menos noticias de todos ellos en A. H. N., sección de Clero; Avila, legs. 174-185, cuyo fondo, más abundante, he utilizado en *Historia de la Reforma*.

ren o hablaben en la oración ha de hacerse amorosamente; e las palabras han de ser pocas e con atención e devotamente dichas. E pararse han doquier quel ánima recibiere algún alivio de devoción, y después, si les abastare el tiempo, podrán acabar, si quisieren, lo que acostumbran. E si pensaren en mi pasión, piensen juntamente en sus pecados; e si en sus pecados, juntamente en mi pasión, e nunca aparten lo uno de lo otro, ni aparten la medicina de las llagas, ni la llaga de la medicina, si quieren recibir sanidad. De manera que si pensaren cómo en la cruz fuí cruelmente atormentado en todos mis miembros, que luego se conviertan a sí mismos e digan: ¡ay de mí, que en todos mis miembros toda mi vida gravemente te ofendí! ¡Yo soy el que continuamente te crucifico! E si pensaren en todos sus miembros como me ofendieron, recibirán luego mi cruz y verán cómo suplí por ellos padesciendo tormentos graves en los miembros míos.

«En la lección se habrán desta manera, que será del scriptura divina y de otros libros al propósito para la enfermedad del ánima. Y han de procurar de entender lo que leyeren y remirallo entre sí, de manera que otra cosa no busquen sino a mí.

«E desta manera, saliendo ellos de la santa lección e de la devota oración a los negocios y obras de caridad, sacarán de mis entrañas e llevarán consigo de mi amor divinal con que se comuniquen y traten e conversen con las criaturas sin querella e hagan los otros negocios con mucha edificación. Porque los que de mí no reciben, de sí mismo ningún bien pueden hacer en sí mismos ni menos en otros. E si negociaren, es imposible que entre palabras de sus negocios no se acuerden una vez del mío, que fué el primero con que allí entraron al comienzo de la negociación, y que no alcen a mí alguna vez el corazón y pensamiento. Y desta manera haciendo atarán conmigo su pensamiento».

Los constituídos en estado de perfección quiere que, despojándose del hombre viejo, se revistan de Jesucristo y familiaricen con su sagrada Pasión. «El fin de nuestra vocación divinal, llamamiento a la escuela de la religión, no es otra cosa sino para que interior y exteriormente muramos de todo punto a este mundo y a nosotros mismos, y a sólo Dios vayamos; y para que sepamos que así como mudamos

el hábito del mundo exterior y nos vestimos del saco de la religión, así nos habemos de desnudar totalmente de todas las cosas deste mundo, acordándonos siempre que somos polvo y ceniza vil delante del Señor; e habemos de tener continuamente la mortificación de la cruz en nuestro cuerpo, hechos unos traslados verdaderos de nuestro Redentor e maestro; e para que juntamente muramos así mismo interiormente a nuestros afectos e deseos desordenados, matando nuestras propias voluntades e todo nuestro propio amor e seso e todos los otros vicios del cuerpo; porque perfectamente desnudados e despojados de nuestro hombre viejo, podamos vestirnos del hombre nuevo».

«Las horas canónicas es oración que me deben de obligación. Y hanlas de decir cuando más quietos e desocupados se hallaren, y hanlas de decir con la boca y con el corazón. E mucho sería a mi agradable que en cada una de las horas antes e después alzasen los corazones a pensar lo que en cada una de ellas por ellos padescí».

«Si vieren carne, acuérdense cómo por su remedio della me vestí, para que ellos se vistiesen de mi e muriesen totalmente a todas las cosas carnales; e si carne hobiesen de amar, no fuese salvo aquella que yo vestí para que ellos se vistiesen de mi. Si viesen madero, acuérdense de mi cruz en la cual morí por matar en ella la muerte e darles en vida a mi. Si vieren árboles, miren cómo dan frutos e flores e así mismo todas las otras cosas que yo crié; e que ellos solos son los que ningún fruto de bien dan de sí».

«Siempre debemos estar en oración, y esto es lo que más al Señor aplice; o si no, en lección devota de la santa scriptura o de otros libros que hagan al propósito. Y que en ellos no debemos otra cosa saber sino cómo hallamos a Cristo, porque de sus entrañas átraeremos a nosotros e recibiremos la gracia suya y amor, la cual transfundiremos en nuestros prójimos cuando a su conversación y necesidad condescendiéremos. Porque de otra manera no le podemos dar ni comunicar sino el veneno e ponzoña de nuestra maldad, de la cual estamos llenos».

«¡O malaventurados todos aquellos, mayormente los religiosos, e dignos de mucha culpa delante del Señor, que

por su negligencia permiten e dejan criar orín e pecados en sus ánimas e conciencias; sino que deben continuamente trabajar sin cesar por las tener lucias e limpias e claras, como hacen aquellos que procuran por tener sus espadas muy polidas e limpias e acicaladas, porque desta manera merezcan ser templos e moradas del Señor».

Con esto hace coro lo que, hablando en el Proceso de sus revelaciones, escribe el padre Antonio de la Peña: «*Praefata soror Maria saepe tam de die quam etiam de nocte aliquando rapitur ad divina, et tunc dicit mirabilia in aedificationem animarum, ita ut inducat audientes ad lacrimas et devotionem et peccatorum suorum compunctionem et contritionem et ad notitiam multorum mysteriorum et secretorum sacrae scripturae, et super humanas vires respondet ad dubia utilia et necessaria ad salutem animarum, sed singulariter et valde notanter de his quae contingunt mysteria sacratissimae passionis Christi. In quibus quidem raptibus sentit in corpore suo dolores ineffabiles ejusdem passionis, et aliquando celebrat in se evidenter totam Christi passionem; ita quod videtur quidam memoriale passionis Christi*» (8).

En contraposición a la pasividad quietista o dejamiento de los alumbrados, vemos en Sor María recomendada con insistencia la oración mental y vocal, la penitencia, dolor de los pecados y obras de caridad, en suma, la renuncia a sí mismo para vestirse de Jesucristo y éste crucificado. ¿Quién no ve en ello un eco de la doctrina de San Pablo? (9).

El acentuado sobrenaturalismo de nuestra religiosa, sea o no en definitiva auténtico, patológico o de ley, resulta de una expresión dinámica que no admite comparanza con la enervante indiferencia iluminista en cualquiera de sus for-

(8) Proceso de la Beata, fol. 144 v.

(9) Para restar fuerza a este argumento, formulado ya por mí antes de ahora, recuerda el padre Ll. (p. 60, n. 34) que también los alumbrados de Llerena recomendaban meditar en la Pasión. Los textos de las Revelaciones que acaban de citarse hacen resaltar todavía más el paralelismo. Pero es impertinente aducirlo en nuestro caso, pues se trata de manifestaciones distantes una de otra más de medio siglo y del todo independientes entre sí, relacionadas en cuanto a eso tan sólo a través de la piedad cristiana en que se inspiran.

mas. Y siendo así, hemos de concluir por situarla resueltamente con respecto a aquellas sectas en la misma línea en que actuaron Santa Catalina, Savonarola, Antonio de la Peña, Hurtado, San Ignacio y Santa Teresa, cuyas voluntades férreas eran refractarias a toda claudicación en ese sentido.

FR. VICENTE BELTRAN DE HEREDIA, O. P.

En torno al problema de la materia

III

SENTIDO DE LA CRISIS ACTUAL. — Como hemos visto en los artículos anteriores, las ciencias físicas atraviesan en el momento actual una crisis indudable, en la que podemos apreciar un doble aspecto: uno negativo, de reacción respecto de la concepción cartesiana y newtoniana de la materia y de la visión científica y filosófica del siglo XIX, cuya insuficiencia ha quedado de manifiesto al querer aplicarla al mundo infraatómico; otro positivo, de orden epistemológico, en que se experimenta unánimemente la necesidad de una renovación a fondo de nuestro concepto vulgar de la realidad material, al mismo tiempo que la carencia de medios, de imágenes con que representarla.

Pero esta crisis no es ciertamente de agotamiento, sino más bien de asimilación de la riqueza inmensa de datos y de matices, a los que se hace necesario dar alguna interpretación. Del hecho de que nuestros conceptos tradicionales se muestren inadecuados para expresar la infinita complejidad de la realidad, y la resistencia de ésta a dejarse encerrar dentro de los esquemas y de las imágenes de la física clásica, no debe resultar una actitud de escepticismo, sino todo lo contrario (76).

(76) Prudentemente ha escrito L. BRUNSWIG: «Es absurdo reaccionar contra las cosas porque no se dejan someter a los esquemas más o menos arbitrarios forjados por nuestra imaginación. Por el contrario, contra quien debemos reaccionar es contra nosotros mismos, buscando en nuestra ignorancia o en nuestra pereza mental la causa de nuestros errores». — *La physique du vingtième siècle et la philosophie*. París, Hermann, 1936.

Igualmente confiesa LANGEVIN, que si la realidad se muestra rebel-

Tal vez sería más exacto decir que la crisis actual no es tanto de Física, como de los físicos. No se debe a que en el objeto, en el método, en los procedimientos científicos de investigación de la Física, en cuanto tal, exista algún error de orientación, pues los resultados maravillosos, de que puede justamente enorgullecerse, y que en nuestros días han llegado a un grado que parecía leyenda hace pocos años, son la mejor prueba de que su fecundidad no está agotada, y a la vez de la eficacia de sus procedimientos.

No puede ciertamente hablarse de crisis de una ciencia, cuando sus resultados asombrosos manifiestan una vitalidad y una fecundidad jamás conocidas, y que nada por ahora hace presumir que estén en vías de agotarse. Aunque se pueda admitir lo que el P. Eduardo Vitoria ha calificado recientemente en una serie de eruditos artículos de «vaivenes de la atomística» (77), la Física actual aparece más joven, más fecunda, más rica que nunca en posibilidades de avance, y un balance de sus conquistas en los últimos años sería lo bastante elocuente para demostrarlo. Esos vaivenes no pasan de ser las alternativas inevitables en toda investigación nueva sobre un campo inexplorado. La crisis es más bien de los físicos, los cuales, al final de un proceso de investigación, que tal vez define las fronteras de avance en profundidad—no en extensión—de la ciencia física en cuanto tal, se han planteado un problema cuya solución rebasa el radio de alcance de sus principios, y pierden la confianza ilimitada que habían puesto en unos medios de investigación que tienen sus términos exactamente delimitados por la misma realidad.

Insensiblemente, arrastrados por la fuerza misma de los hechos, los físicos han pasado, en el plantéo del problema

de para dejarse encerrar dentro de nuestros esquemas, es porque éstos son inadecuados para representarla: *La notion de corpuscules et d'atomes*. París, Hermann, 1934, pp. 3 y 25. En este sentido puede entenderse la observación de PLANCK, el cual decía que la ciencia moderna debe tender a hacerse menos «antropomórfica», que es el camino para llegar a ser más «ontológica», es decir, más real. *Acht Vorlesungen ueber theoretische Physik*, Leipzig, 1910, pp. 3-7.

(77) P. EDUARDO VITORIA: *Los vaivenes de la atomística*. Razón y Fe. Julio agosto de 1940.

de la materia, de su campo propio al campo específicamente distinto de la Cosmología. Del *cómo* de las cosas han pasado a preguntarse el *por qué*; y no sólo el *por qué* inmediato, que cae dentro de la experiencia sensible, sino el *por qué* último. Del fenómeno han pasado a la esencia. Avanzando de descubrimiento en descubrimiento, se han encontrado casi de improviso ante el problema de la esencia de la materia, llegando a proponerse el problema de su constitución en un plano que rebasa en absoluto el campo propio de la Física, penetrando en otro campo muy distinto, en el cual resultan completamente inadecuados los medios físicos de análisis y de experimentación. Transición legítima, sin duda, si la consideramos en un aspecto personal, porque todo hombre puede ser a la vez físico, matemático, filósofo y músico si quiere, pero que lleva en sí misma la razón de su fracaso, al querer abordar el problema utilizando para ello el método y los recursos propios de la Física y de las matemáticas. El método, para ser eficaz, debe someterse a las condiciones impuestas por la misma realidad. Y para resolver un problema es necesario abordarlo con los procedimientos adecuados para lograr su solución. De otra suerte corremos el peligro de incapacitarnos para resolverlo.

El instrumental científico físico matemático, que es fecundísimo, maravilloso, aplicado a su propio campo, resulta absolutamente inadecuado si lo queremos emplear en un orden de conocimiento que está por encima de toda experiencia sensible y fuera también del orden de la cantidad. Ambos procedimientos tienen un campo estrictamente delimitado por la misma realidad, y es absolutamente vano querer extenderlos más allá de su propio objeto de investigación. Para ascender a la estratósfera no nos sirve un Ford ocho cilindros, ni un carro blindado de combate. Para penetrar en el problema de la esencia de la materia y de su conocimiento, tal como hoy día se ha planteado, son completamente ineficaces los medios de que dispone la Física en cuanto tal, ya que las esencias de las cosas son inaccesibles a los instrumentos más afinados de experimentación.

El campo propio de la Física es la materia sensible, y su objeto específico de investigación el estudio de los «fenómenos», o sea de las propiedades y de los sucesos que aconte-

cen en la llamada por los escolásticos «materia segunda», la substancia material constituida, que cae dentro del dominio de la observación sensible, y que, por estar dotada del accidente de la cantidad, puede representarse por medio del simbolismo matemático. Dentro de este campo, vastísimo de exploración tienen los procedimientos físicos y matemáticos una eficacia maravillosa, logrando penetrar hasta profundidades inaccesibles a la experiencia vulgar. Pero este campo tiene un límite. A pesar de las pretensiones del positivismo, no toda la realidad cae ni puede caer dentro de la observación sensible. Prescindiendo de la realidad espiritual, que por sí misma constituye un mundo aparte, en el análisis de la realidad material llegamos a un punto del que nos es imposible pasar valiéndonos de los sentidos, aún reforzados inmensamente con los medios más poderosos de observación. Y es precisamente en este punto donde actualmente se plantea el problema de la constitución de la materia.

Mientras la Física se mantuvo en la investigación del *cómo* o del *por qué* inmediato de las cosas, de los fenómenos que acontecen en el orden de la materia sensible, o segunda, no era posible llegar a ninguna crisis de pensamiento. Pero al pasar más adelante, la cuestión ha cambiado totalmente de aspecto. El estudio de los fenómenos cae dentro de los medios de experiencia sensible, y puede ser representado por el simbolismo matemático, aunque en no pocas ocasiones ambas cosas tropiecen con serias dificultades. Pero el estudio de las *esencias* quedará en absoluto fuera de toda experimentación sensible directa. Solamente podemos llegar a ellas por medio de procedimientos intelectuales, sumamente complicados e indirectos, que son los propios de la Cosmología.

Todo esto quiere decir que el problema, planteado de esta manera, o sea el intento de llegar al constitutivo íntimo, a la esencia de la materia, queda fuera del campo de la Física y de las matemáticas, y pertenece por completo al de la Cosmología.

La crisis actual ha servido para poner prácticamente de manifiesto el verdadero carácter y las fronteras de la Física. Para delinear exactamente su fisonomía como ciencia. Para marcar de una manera expresa los límites hasta donde pue-

den llegar en profundidad los procedimientos físico-matemáticos de investigación.

A partir de Descartes se observa un curioso fenómeno, que pudiéramos llamar de interferencia entre dos órdenes de conocimiento, entre dos maneras distintas de plantear un mismo problema; es la confusión entre el modo de conocimiento *físico* y el modo *cosmológico*. Es necesaria una distinción exacta entre los distintos aspectos analógicos desde los cuales puede enfocarse un mismo problema, y entre los procedimientos específicamente diversos empleados para llegar a su solución, pues solamente de esta manera podemos orientarnos con alguna claridad en unas cuestiones cuya importancia ha hecho concentrarse en torno suyo la atención de los más eminentes hombres de ciencia de nuestros días.

Precisamente en estos últimos años, se ha vuelto a agitar entre los escolásticos la vieja cuestión de la clasificación jerárquica de las ciencias. El magnífico esquema tradicional en que las ciencias se escalonan en tres grandes planos genéricamente distintos—Física, Matemática, Metafísica—según su grado de abstracción de la materia, y en compartimientos específicamente diversos, según sus objetos formales, enturbiado incluso en algunos escolásticos por la influencia de Wolff, ha vuelto a ser restablecido en su pureza nativa (78). A la luz de la clasificación escolástica de la ciencia se precisan claramente los contornos y la fisonomía característica de la Física y de la Cosmología dentro del plano genérico común de la Filosofía natural. Se delimitan exactamente sus linderos y sus campos propios de investigación. Y se definen claramente sus objetos formales propios, el matiz específico con que cada una de ellas aborda el estudio de la materia—ente móvil.

Con esto se deshace el pretendido antagonismo entre Física y Cosmología, reconociendo sus límites respectivos, e integrando ambas ciencias en una función armónica, como dos etapas necesarias, complementariamente escalonadas en

(78) Véanse los magistrales artículos del P. Santiago Ramírez, «De ipsa Philosophia in universum secundum doctrinam aristotelico-thomisticam». CIENCIA TOMISTA, Tomos XXVI y XXVIII.

la investigación de la realidad sensible, a la luz del primer grado de abstracción, propio de la Filosofía Natural.

La Física—no decimos los físicos—en virtud de sus procedimientos específicos de investigación, no puede pasar nunca, en cuanto tal, de término necesario de toda representación simbólica: el *fenómeno* sensible, sea observado directa y experimentalmente—Física experimental—, sea traducido al lenguaje matemático, considerando en el fenómeno, por abstracción, solamente el aspecto cuantitativo—Física matemática. Su campo de investigación queda confinado en el orden de la «materia segunda», o sea la sustancia constituida, con sus accidentes secundarios, que son el elemento necesario de toda observación sensible, y de la cantidad, que es el fundamento de la representación matemática.

La Cosmología, aún manteniéndose dentro del campo visual del primer grado de abstracción, por sus procedimientos inteligibles puede llegar al estudio de la materia *en cuanto tal*, penetrando hasta el reino de sus constitutivos esenciales, materia prima y forma substancial.

La armonía entre ambas ciencias—y con esto no aludimos a concordismos estériles—es necesaria, si se quiere llegar a un conocimiento *integral* de su objeto material común. La Física, sin la Cosmología, tiende vanamente sus alas en aspiración hacia una visión panorámica total de la materia, por impedírsele la limitación de sus procedimientos. La Cosmología, disociada de la Física, sin una información exacta sobre sus resultados, corre el gravísimo peligro, tristemente atestiguado por la experiencia, de salirse de su propio campo y perderse en vanas abstracciones, en conceptos vacíos, que la desligan de la realidad sensible, erigiéndose falsa e ilegítimamente en Metafísica... en Metafísica de la ignorancia, como agudamente ha escrito Maritain (79).

Sin embargo, no hemos de ocultar que en la práctica esta compenetración resulta difícil. Los filósofos, habituados a un método racional, especulativo, abstracto, cuando se trata de aplicarse al estudio de los resultados de la experiencia o cuando es necesario seguir un largo y complicado proceso

(79) J. MARITAIN: *La Philosophie de la Nature*, Tequi, París, 1935, p. 137.

matemático, se sienten como fuera de su casa y no aciertan a moverse con holgura en el dominio infinitamente complejo de las ciencias.

A los científicos, a su vez, cuando arrastrados por la fuerza de los hechos, intentan aventurarse por los campos de la filosofía, les resulta difícil asimilarse el vocabulario y la sutil mentalidad filosófica, y se desenvuelven torpemente en un ambiente de abstracciones que no pueden someter a la experimentación ni reducir a fórmulas matemáticas.

Nada tiene de extraño, por consiguiente, que tanto unos como otros, corran el peligro de pronunciar juicios temerarios, en cuanto se internan en un dominio que no es el de su especialidad.

Sin embargo, a pesar de todas las posibles dificultades, es indispensable una mayor compenetración, y su necesidad resalta cada vez más en el momento actual, en que los científicos, llevados por el desarrollo de los acontecimientos, han llegado al límite en profundidad de su ciencia, y han penetrado, tal vez sin darse perfecta cuenta de ello, dentro de los umbrales de la cosmología.

Esto, sin embargo, no significa que ciencias y filosofía se hallen en tan estrecha dependencia que repercutan necesariamente en cada una de ellas los posibles extravíos respectivos. Son dos tipos distintos de ciencia, dos maneras diferentes de pensar la realidad, con procedimientos distintos de investigación. La cosmología puede tomar sus elementos materiales de donde los encuentre, en la experiencia vulgar o en los resultados de las investigaciones científicas. El ideal ciertamente que es una información, lo más exacta posible, pero no es absolutamente indispensable para llegar a la solución del problema en la forma que se plantea en Cosmología. Así como también puede llegarse a ser un perfecto físico o matemático, sin haberse preocupado jamás de la filosofía.

HILEMORFISMO Y FÍSICA MODERNA.—Un tema de tan apasionante transcendencia, en sí mismo y en sus consecuencias, no podía dejar de excitar el interés de los filósofos escolásticos actuales. La escolástica vive actualmente una época de renovación y de esplendor que abre los horizontes

a las más bellas esperanzas. La restauración de los estudios tomistas, realizada bajo el impulso de León XIII en el siglo pasado, ha dado por consecuencia una espléndida floración de pensadores, dotados de un profundo sentido tradicional, pero con el alma abierta a todas las posibles aportaciones de verdad, vengan de donde vinieren. Ante el asombroso desarrollo de las ciencias físicas y los problemas que plantean los descubrimientos en el mundo intraatómico, se dibujan dos posiciones extremas: una que podemos centrar en torno a A. Mitterer (80), el cual considera la teoría hilemórfica como completamente anticuada e insuficiente, proclamando la necesidad de abandonarla, para seguir las nuevas orientaciones de la Física moderna. Su argumento central podemos formularlo de esta manera: No pueden ser verdaderas a la vez dos teorías contradictorias acerca de un mismo objeto. La teoría hilemórfica y las teorías electrónicas aspiran a solucionar un mismo problema, adoptando principios y puntos de vista contradictorios. Luego una de las dos tiene que ser necesariamente falsa. Pero las teorías electrónicas tienen a su favor un cúmulo inmenso de hechos que las confirman plenamente, mientras que la teoría hilemórfica no cuenta con ninguna confirmación decisiva fundada en la experiencia ni en la especulación matemática. Luego la teoría hilemórfica debe abandonarse como doctrina insuficiente y anticuada, que solamente conserva un venerable valor histórico.

Por otra parte, dentro del campo escolástico quedan todavía algunos autores que parece no acaban de perder toda desconfianza respecto de las nuevas teorías de la Física moderna. Su actitud es diametralmente opuesta a la anterior. Firmemente convencidos de la verdad de la teoría hilemórfica, contemplan con recelo y hasta con inquietud los descubrimientos de la física, e incluso dejan traslucir una íntima satisfacción ante el desconcierto actual de sus principales representantes. Actitud muy respetable, pero quizá no demasiado conforme con el espíritu de la filosofía escolástica.

La verdad se encuentra probablemente a igual distancia de una y de otra posición. Tanto los físicos como los cosmó-

(80) A. MITTERER: *Das Ringen der Alten Stoff-Form-metaphysik mit der heutigen Stoffphysik*. Tyrolia Verlag, Innsbruck, 1935.

logos, se proponen un mismo problema: la constitución de los cuerpos. Pero su penetración dentro de este objeto material común está limitada por los medios de investigación propios de cada ciencia. La Cosmología y la Física, aunque coincidan genéricamente por hallarse incluidas dentro del primer grado de abstracción—Filosofía natural—, pero se distinguen específicamente por el distinto modo que cada una de ellas tiene de estudiar un mismo objeto material—ente móvil—a la luz de su objeto formal *quo* común. Las ciencias se especifican, no por su objeto material, ni por su grado de elevación sobre la materia—que solamente puede establecer una distinción genérica en nuestro hábito intelectual—sino por su objeto formal *quod*, que consiste en el aspecto peculiar que cada una considera en un objeto material, objeto que puede ser común, como en el caso presente, o en el distinto modo de proyectar la luz intelectual, en un determinado grado de abstracción, sobre su objeto material. El objeto formal *quod*, distintivo, especificativo de la Cosmología, es el estudio de los cuerpos *en cuanto tales*, y de aquí deriva su método propio de investigación, esencialmente racional. El de la Física es el de los fenómenos capaces de impresionar nuestros sentidos, que acontecen en la materia ya plenamente constituida, esto es, en la substanci amaterial: *esencia*—integrada por la materia prima y su forma substancial—unida a su *existencia* y rodeada de todo el cortejo de sus accidentes perceptibles por los sentidos. Por esto su método tiene que partir siempre a base de la experiencia. No se trata, por lo tanto, de dos teorías contradictorias acerca de un mismo objeto, lo que ciertamente equivaldría a destruir toda posibilidad de conciliación, sino de dos aspectos formalmente distintos, sucesivos y complementarios en el estudio de un mismo problema, dos etapas de penetración en el interior de la materia, del conjunto de las cuales resulta un conocimiento completo y armónico de su esencia y propiedades.

El desconcierto actual de los físicos proviene en gran parte de que, a pesar de reconocer la insuficiencia de la concepción mecanicista, sin embargo no se resignan a renunciar por completo a captar la íntima realidad de la materia—su esencia—con ayuda de los instrumentos de experimentación

o aprisionándola entre las mallas sutiles de un tejido de ecuaciones. Vana pretensión, pues la *esencia* de la materia no puede ser representada por ningún símbolo sensible ni imaginativo, tanto de orden físico—ondas, corpúsculos—, como de orden matemático. No se trata de un problema de «escala», sino de una cuestión más profunda, íntimamente relacionada con la distribución de las ciencias según su grado de abstracción y sus procedimientos específicos para la investigación de lo real.

Hace ya muchos siglos que Aristóteles y Santo Tomás han afirmado que los primeros principios de la materia, constitutivos de su esencia, no son sensibles, ni imaginables, sino inteligibles. Esta afirmación, que hasta no hace muchos años tenía aspecto de paradoja, con los nuevos rumbos que ha tomado el problema de la materia, adquiere una plenitud de contenido que la convierte en intuición genial. Esto significa que, por mucho que se quiera reforzar la potencia de percepción de nuestros sentidos, jamás, aunque su capacidad se aumente centenares de miles de veces con ayuda del supermicroscopio electrónico, se podrá llegar a la captación sensible de la materia en sí misma.

La esencia de la materia es inaccesible al instrumento físico de experimentación, que solamente puede ampliar, dentro del mismo orden, la capacidad perceptiva de nuestros sentidos. Pero nuestros sentidos solamente pueden percibir impresiones, que, en todo caso, resultan de una estructura secundaria y ulterior de la materia. Todos los múltiples fenómenos capaces de afectar nuestra sensibilidad no nos permitirán jamás captar el constitutivo interno de la materia en sí misma, subyacente bajo los electrones, protones, fotones, pues para que impresionara nuestra sensibilidad sería preciso modificar la estructura de nuestro mismo ser. La esencia de la materia no es ni luz, ni color, ni sabor, ni sonido, ni resistencia, ni temperatura, únicas cosas que nuestros sentidos pueden percibir, pero que resultan de esa materia estructurada en un orden determinado y secundario.

Un campo mucho más vasto abren a la investigación las matemáticas, que pueden dar a esos fenómenos, a los hechos de observación, una interpretación más rigurosa, mediante su expresión por medio del simbolismo matemático. Pero

aquí conviene hacer notar de pasada un peligro que amenaza a la Física moderna, que ha puesto tal vez demasiada confianza en su visión matemática del Universo. La aplicación de las matemáticas a la Física; a partir de Galileo y de Descartes, ha dado sin duda resultados maravillosos. Muy bien ha escrito F. Orestano: «Desde hace poco más de medio siglo asistimos a un hecho inaudito. Las matemáticas, reforzadas durante todo el siglo XIX por un desarrollo tropical de ramas y de métodos han asumido el mando de la investigación científica, y realizan hoy, por modo todavía misterioso, una función eurística, un oficio de antedescubierta, penetrando con sus símbolos y sus algoritmos allí donde ni nuestros sentidos, ni nuestro lenguaje, ni nuestra misma imaginación tienen acceso. Desde hace cincuenta años, no se ha realizado ningún descubrimiento científico fundamental, que no haya sido anticipado por cálculos sobre órdenes de magnitudes, de otra manera impensables» (81).

Esto es indudable. Pero en nuestros días tal vez haya en las últimas tendencias un poco de inclinación hacia un verdadero idealismo matemático, es decir, hacia una reconstrucción puramente mental y un poco arbitraria del Universo, a base de formas racionales ideales, de entes de razón, de cantidades abstractas imaginadas, de axiomas no comprobados, sobre los que con toda lógica se pueden levantar gigantescos edificios mentales, pero desligados de la realidad.

«A la representación geométrica cartesiana del Universo, de la que no está lejos en espíritu la geometrización relativista, ha sucedido un simbolismo matemático, construido sobre axiomas y nociones convencionales, que no pocas veces carecen de significado físico. Esta tendencia obedece a las dificultades cada vez mayores de hallar una noción de la realidad física que pueda servir de base para la descripción matemática. Y el resultado ha sido que se haya abandonado, en parte al menos, esa base real que siempre constituyó el sueño de los mecanicistas, y se la haya substituído por un conjunto de axiomas puramente matemáticos, a los cuales no se exige otra cosa que el que sirvan para deducir propo-

(81) F. ORESTANO: *Verità dimostrate*, Rondinella, Nápoles, 1939, p. 25.

siciones interpretables en lenguaje físico, y que se conformen a los resultados de la experiencia» (82).

Inversión de perspectiva, que ciertamente no ha dejado de dar hasta ahora excelentes resultados, pero abierta al peligro, ya señalado por Einstein, de que se vaya aumentando cada vez más la distancia entre el Universo mental o imaginativo, construido a base de deducciones matemáticas, y el Universo real, físico, de la experiencia.

El espíritu humano está sumamente inclinado a proyectar fuera de sí mismo los conceptos que crea en el fondo de su interioridad. Y el peligro latente en toda matematización excesiva es que el término a que conduce la idea matemática del Universo lo mismo puede, de suyo, ser la realidad física en sí misma, que un puro ente de razón, con más o menos fundamento—a veces con ninguno—, en la realidad. Las ciencias matemáticas no necesitan para su constitución tener valor *ontológico*, sino que les basta el valor lógico, formal, la coherencia interna. Las matemáticas, de suyo, prescinden de la existencia. Podemos elaborar, a base de sus datos, grandiosas construcciones mentales, sin que de aquí tengamos derecho a concluir que se den en la realidad. Con un mismo conjunto de piedras podemos construir una catedral gótica, románica o plateresca, o un prosaico y antiestético rascacielos. Con unos mismos elementos mentales se pueden elaborar infinitos esquemas, combinándolos entre sí según las posibilidades indefinidas de las matemáticas. Pero cuando se trata de aplicarlos a la interpretación del Universo real, es preciso comprobar si sus elucubraciones se ajustan a la experiencia, para ver si efectivamente responden o no a la realidad. De otra suerte, la Física matemática estará siempre amenazada del peligro de dar el salto de lo *posible* a lo *real*, de las *esencias* a las *existencias*, salto absolutamente ilegítimo en toda ciencia digna de su nombre.

Muy bien dice Fulton Sheen, que «el hecho mismo de que las expresiones matemáticas de las leyes científicas sean

(82) P. Rossi: *Il meccanismo di Descartes e le teorie fisiche moderne*. En «Cartesio», Milano, 1937, págs. 719-727. Id.: *Scienza e Filosofia nella Neoscolastica*. (Indirizzi e conquiste della Filosofia Neoscolastica Italiana), Milano, 1934, pp. 207 ss.

aplicables al mundo real, prueba que estas leyes tienen un fundamento en la realidad. No es la inteligencia la que introduce en la realidad una correspondencia entre el símbolo y lo real, sino que no hace más que descubrir esta correspondencia (83). Rectamente entendido, en este sentido no le faltaba razón a Kant al establecer como fundamento de la validez de las matemáticas los juicios sintéticos a priori, basados en la experiencia.

Pero, según la filosofía tomista, tampoco las matemáticas pueden llegar a darnos una imagen exacta, integral, representativa de la materia en sí misma. Por su propia naturaleza incluyen siempre la cantidad, sea continua, sea discreta, sea real, sea imaginaria. Y esto es precisamente lo que define sus límites en profundidad, ya que la cantidad es un accidente que resulta de la substancia constituida, y no nos permite llegar, por sí sola, a las interioridades de la esencia.

La imagen matemática de la realidad se reduce a un conjunto de símbolos, expresión de relaciones entre cantidades abstractas, que si bien pueden tener, y de hecho tienen, una elevadísima exactitud científica y lógica, son insuficientes para dar razón de la realidad en sí misma.

Las esencias de las cosas—que en el caso de la materia, son sus últimos principios constitutivos—no son sensibles, sino inteligibles. Esto es, quedan por debajo de todas las cualidades y accidentes sensibles, y fuera también de la imaginación, pudiendo solamente aprehenderlas la inteligencia, y tampoco directamente, sino a través de un largo y complicado procedimiento analógico de abstracción. Procedimiento cuyos resultados no son sin duda tan brillantes como los de los dos anteriores, pero que es el único posible, el único medio de que disponemos para llegar a formarnos, no una *imagen*, sino una *idea*, correspondiente a la realidad íntima de la materia.

Este es precisamente el objeto y el método propios de la Cosmología, rama en que la Filosofía se plantea el problema de la esencia de los cuerpos materiales.

La Cosmología—en contra de la doctrina wolffiana, que ha extraviado incluso a no pocos filósofos escolásticos, a par-

(83) FULTON SHEEN: *Philosophy of science*, Milwaukee, 1934, p. 83

tir del siglo XVIII—queda dentro del primer grado de abstracción, propio de la Filosofía Natural, común a la Psicología, a la Física y a todas las ciencias naturales. Pero en su método de investigación sigue un procedimiento, no empiriológico, sino ontológico; esto es, por una parte debe mantenerse en estrecho contacto con la realidad material, y con los resultados de las investigaciones realizadas en el campo de las ciencias experimentales y en el de la física matemática. Pero, por otra, la Cosmología es una interpretación de los fenómenos y de los hechos observados en los cuerpos, sin perder de vista los principios de la Metafísica. Por esto su poder de penetración es mayor que el de la Física y que el de las Matemáticas, pudiendo llegar a definir, intelectualmente, claro está, los principios constitutivos de la esencia corpórea. Pero el cosmólogo debe preocuparse seriamente de no salirse fuera de su propio campo. Debe mantenerse a la misma distancia de la Física y de la Metafísica; pues busca los primeros principios que constituyen la esencia de la materia en el *orden físico*—materia y forma-substancial—no sus principios últimos en el orden metafísico—acto y potencia.

La teoría hilemórfica es la aplicación a los cuerpos sensibles o entes móviles, como Aristóteles los llama, de los principios metafísicos de acto y potencia, estableciendo un dualismo en el interior del ente móvil, único medio de poder afirmar la multiplicidad de los seres corpóreos y la realidad de las mutaciones que se verifican en el mundo sensible. En este aspecto la teoría escolástica conserva hoy día todo su vigor, pues es la única solución de un problema metafísico en sí mismo, pero que tiene repercusiones que pueden ser fatales para la ciencia; y en el plano ultrasensible en que se coloca, no existe posibilidad ninguna de conflicto como pretende Mitterer, ni de roce con las teorías físicas modernas de las que constituye el complemento necesario. La Física, si ha de ser un estudio real y objetivo de los cuerpos, reclama necesariamente la existencia de la realidad del mundo corpóreo, múltiple y mudable, sobre que versa su estudio. Pero el concepto de esta realidad es absolutamente imposible, si previamente no se resuelve el dilema de Parménides, que destruye por su base la realidad del mundo físico y toda posibilidad de una ciencia de la naturaleza. Y hasta ahora

no se ha encontrado solución alguna a ese terrible problema—en que se condensan todas las objeciones y todos los argumentos del monismo de la substancia—sino por la aplicación de la noción de acto y de potencia al concepto de cuerpos sensibles o entes móviles.

No quiere decir esto que a la Cosmología pertenezca establecer y probar la noción de realidad, lo cual es función exclusiva de la Metafísica, sino que su teoría de la esencia del ente móvil tiene un sólido fundamento ontológico, en el cual debe apoyarse toda especulación posterior de orden físico, que aspire a una explicación de las propiedades de la materia.

Las teorías escolásticas, que son absolutamente inconciliables con el atomismo antiguo y con el mecanicismo cartesiano, con los que chocan en un plano metafísico, no incluyen de suyo contradicción ni conflicto alguno con las modernas teorías de la Física, que incluso han llegado a sugerir un concepto de materia sumamente afín con el que propone la escolástica, y que puede ser el complemento armónico y necesario, en una etapa más avanzada de la investigación, de toda concepción física basada en un fundamento real.

El camino de la investigación tiene recodos que nos reservan sorpresas inesperadas. El viejo concepto aristotélico de materia «neque quid, nec quantum, nec quale»..., sobre el que tantas fáciles críticas se han hecho, no fijándose más que en elementos puramente accidentales, procedentes de una concepción del Universo ciertamente anticuada e irreal; esa materia, principio potencial, indeterminado, incognoscible directamente, inaprehensible por los sentidos, inimaginable, distinta de la extensión, desprovista de todas las cualidades sensibles—olor, color, sabor, resistencia, temperatura—común a todos los cuerpos, ingenerable, incorruptible, cognoscible solamente por la inteligencia a través de un largo proceso abstractivo, ¿no evoca por lo menos alguna semejanza con el concepto de materia a que parece llevarnos la Física actual?

Ya en 1914, escribía Duhem: «Podríamos multiplicar las comparaciones de este género: ellas nos autorizarían, en nuestra opinión, para deducir la siguiente conclusión: si se desembarazara la Física de Aristóteles y de la Escolástica

del vestido científico viejo y pasado de moda que la encubre, si se hiciera aparecer en su vigorosa y armoniosa unidad la carne viva de esta cosmología; nos sorprendería la gran semejanza que presenta con nuestra moderna teoría física; en estas dos doctrinas se reconocerían dos imágenes distintas, porque han sido tomadas desde puntos de vista diferentes, pero no discordantes de un mismo orden ontológico» (84).

Tal vez haya un poco de exageración en estas palabras, pero el hecho es que una aproximación entre Cosmología tomista y las nuevas teorías de la Física moderna resultaría beneficiosa para ambas. Por otra parte hemos de considerar sin escándalo la posibilidad de ampliaciones, e incluso de rectificaciones dentro de la Cosmología, tal vez la parte menos desarrollada de la filosofía tomista. La Filosofía no es una realidad perfecta y petrificada, sino algo vital, con posibilidades infinitas de progreso y perfección.

* * *

CONCLUSIÓN.—Y damos fin a esta ya larga y pesada serie de artículos, en que, como al principio indicamos, nuestro propósito no era, ni podía ser, intentar ofrecer una solución a un problema que todavía dista mucho de haber llegado a su madurez, sino la de pasar revista a las principales actitudes que ante él han adoptado los filósofos y los científicos. El estado actual de esta cuestión, que a primera vista parece la más fácil y la más accesible a nuestra inteligencia, ya que la materia nos rodea por todas partes, forma parte de nosotros mismos y su percepción inunda nuestra sensibilidad penetrando a borbotones por todos nuestros sentidos, es sumamente aleccionador para deducir consecuencias aplicables a otras cuestiones acerca de objetos más distantes de nosotros y menos accesibles a nuestras facultades de percepción.

Es cierto que todavía nos hallamos muy lejos de su solución, pero no cabe duda de que los últimos años marcan un avance gigantesco en la conquista de zonas insospechadas en el conocimiento de la materia. Gran parte de los fenómenos físicos y químicos, que hasta ahora carecían de explicación, la encuentran altamente satisfactoria en la concepción

(84) P. DUHEM: *La Théorie physique*, París, Riviere, p. 471.

electrónica de la materia. Estas teorías nos ponen en posesión de una clave maravillosa que nos permite reducir a una unidad central sus múltiples y complicadísimas propiedades. Nos hacen penetrar en las profundidades de una estructura armoniosa que preside toda la materia, desde la composición de los átomos hasta la de los soles que giran en las nebulosas espirales. Nuestra imagen del mundo sensible, a la vez se ha complicado y simplificado. Se ha complicado con un cúmulo inmenso de datos para cuya expresión e interpretación son insuficientes las ingenuas concepciones de la ciencia primitiva. Se ha simplificado, porque en medio de esa complejidad se van descubriendo leyes cada vez más sencillas y universales, que nos revelan la infinita sabiduría y poder de su Creador. El mundo material, que tantas bellezas ofrece a la contemplación sencilla y vulgar, a gran escala, descubre ante la ciencia portentos asombrosos, que convierten ese elemento, aparentemente tan grosero, en un universo de maravillas, en que caminamos a través de palacios encantados, que exceden nuestra misma capacidad de admiración.

No se ha llegado todavía al término de la investigación. ¿Se llegará alguna vez? Entretanto el interrogante que se yergue con su inquietud fascinadora sobre el mundo de la materia, si bien tiene todavía mucho de doloroso para nuestra curiosidad infinita de saber, es lo suficientemente remunerador en resultados, para compensar con largueza el esfuerzo consagrado a ir desvelando poco a poco el misterio que lo encubre. Basta con echar una ojeada sobre el camino recorrido desde Thales de Mileto hasta nuestros días, para ver que la humanidad no ha perdido el tiempo y el trabajo en su búsqueda ansiosa de una solución a este difícil problema.

FR. GUILLERMO FRAILE, O. P.

Primacia del apetito universal

de Dios según Santo Tomás

La idea de un retorno universal de las cosas a Dios era familiar a los teólogos de la Edad Media. *Deus convertit omnia ad seipsum*, podía leerse en el Seudo-Dionisio (1). Y Santo Tomás precisa que este retorno es correlativo a la idea misma de creación (2). Dios es el fin de todos los seres, los cuales tienden hacia Él, cada uno a su manera, según el modo propio que conviene a su naturaleza. Además, este apetito universal de Dios, lejos de yuxtaponerse en las criaturas a la consecución de sus propios fines particulares, se ejerce por el contrario en cada uno de los movimientos de su apetito. Tal es la afirmación de Santo Tomás: *omnia appetunt Deum ut finem, appetendo quodcumque bonum* (3).

Sin embargo, solamente las criaturas intelectuales pueden alcanzar a Dios en sí mismo, por algunos de sus actos de conocimiento y de amor. Pero una cosa es poseer y gozar de un fin, y otra tender sencillamente hacia él por un impulso más o menos implícito, un empuje más o menos ciego. Si los seres se diferencian hasta el infinito por la semejanza más o menos perfecta que llegan a poseer del bien divino, todos sin embargo, «convienen» y se reúnen en este fin único, en esta única *res* que es Dios, fin último que cada uno persigue a su manera: *omnia appetunt Deum ut finem* (4).

Pero Santo Tomás ha ido mucho más allá de estas afir-

(1) SEUDO-DIONISIO, *De div. Nom.*, c. 4, PG. 3, 700, A-B.

(2) D. THOMAS, II *Sent.*, d. 38, q. 1, a. 1: eodem ordine res referuntur ad finem quo procedunt a principio.

(3) Ia, q. 44, a. 4, ad 3m.

(4) Ia IIae, q. 1, a. 8: quantum ad ipsam rem quae est finis... in ultimo fine hominis omnia alia conveniunt.

maciones, perfectamente triviales, al pretender hallar en este apetito universal de Dios un esbozo y un reflejo del *orden* mismo de la caridad. Esta virtud establece un orden de preferencia entre los diversos objetos que nos prescribe amar. Debemos amar a Dios con todas nuestras fuerzas, con toda nuestra alma y más que a nosotros mismos. Ahora bien, Santo Tomás, con singular audacia, manifiesta encontrar este orden de preferencia en el movimiento ciego e inconsciente de la más humilde creatura. El Santo Doctor ha escrito: *non solum homo vel angelus, sed quaelibet creatura plus amat Deum quam seipsam* (5). Está claro que amar no significa aquí sino el movimiento del apetito natural. O sea que la piedra en su caída hacia el centro, y la hormiga cuando busca su mantenimiento, aman a Dios más que a sí mismas. En este sentido el apetito universal de Dios ejerce una primacía total sobre la tendencia que impulsa a cada uno de los seres a asegurar, lo mejor posible, su conservación en la existencia y el ejercicio de su actividad. La prioridad del amor de Dios sobre el amor de sí mismo no es patrimonio exclusivo de la caridad. Toda la naturaleza nos ofrece un espectáculo semejante.

El contexto de esta afirmación fundamental: *quaelibet creatura plus amat Deum quam seipsam*, se encuadra en Santo Tomás en una célebre controversia, la de la creación de los ángeles en gracia: La opinión «común» de los Maestros del siglo XII no admitía en los ángeles *in via* más que una justicia puramente natural, una creación *in naturalibus*. Los ángeles caídos no habrían por lo tanto poseído la gracia santificante. Pero enseguida se tropezaba con una grave dificultad. El ángel *in via*, o sea en este estado de justicia puramente natural, ¿podía satisfacer el precepto del amor de Dios *super omnia*? La respuesta afirmativa parecía contaminada de Pelagianismo (6). Por otra parte, si el amor propio prevalecía sobre el amor de Dios en el ángel antes de la caída, éste era ya pecador desde el primer instante de su ser, antes

(5) *Quodl.* I, a. 8.

(6) GUILLERMO DE AUXERRE, *Summa Aurea*, I, II, tr. I, c. 4 (París 1500 f.º 36 rb.): sola dilectione naturali iuste et recte vivitur, quod est *heresis pelagiána*.

de la prueba decisiva; ya que, subordinando el bien divino a su propio bien, el ángel prefería lo útil a lo honesto, *utendo fruendis*, en lo cual consiste toda la malicia y la esencia misma del pecado.

Es sabido cómo Guillermo de Auxerre se esforzó por resolver el dilema, gracias a la distinción entre amor de concupiscencia y amor de amistad. En la noción que Guillermo nos suministra, éste último se refiere al sujeto que amamos: *dilectio quae dicitur amicitia est qua diligimus omne illud cui bonum volumus*, mientras que el primero afecta a la cosa que deseamos: *dilectio qua diligimus omne illud quic frui appetimus vel quod habere volumus* (7). Establecida esta distinción, Guillermo se mantiene firme en sostener la prioridad del amor de sí mismo sobre el amor de Dios, en el dominio propio del amor de amistad, tanto en el ángel como en el hombre antes de la caída (8). La afirmación puede pareceros sorprendente, ya que constituye la negación misma del estado de justicia. Pero se explica sin dificultad, si se tiene en cuenta que Guillermo continúa aferrado a una noción completamente superficial del pecado, esto es, la de un bien, ó de una cosa (res), que el apetito eleva indebidamente del rango de los medios al de fin: *utendo fruendis*. El pecado, en los términos de la célebre definición agustiniana, tiene esencialmente por objeto un *concupitum*. Ahora bien, Guillermo ha tenido cuidado de distinguir entre amor de concupiscencia y amor de amistad. Por lo tanto, es al amor de concupiscencia y no a la benevolencia, a quien pertenece tomar por objeto, de manera desordenada, la fruición o la delectación de un bien, de una cosa (res). El amor de amistad, que en su orden propio no implica ni *uti*, ni *frui*, no se encuentra expuesto a tal peligro. Guillermo piensa de esta manera poder afirmar la prioridad del amor de sí mismo sobre el amor de Dios, en el ángel y en el hombre antes de la caída, sin caer en manera alguna en el crimen de la dilección «simoniaca».

Sin embargo, permanece intacta la dificultad en lo que

(7) *Ibid.*, j.º 36ra.

(8) *Ibid.*: quod homo magis diligat se quam deum, dictum est de amore amicitie.

conciérne al movimiento de concupiscencia espiritual, que llevaba al ángel al apetito del bien divino. Este bien soberanamente deseado, ¿lo refería el ángel a su propio yo? O, por el contrario, ¿podía referir este bien divino participado y su propio yo a la plenitud increada del bien divino, fuente de toda bondad? Guillermo de Auxerre se ha dado cuenta perfectamente de esta cuestión capital, en la que consiste todo el problema del amor. Pero no ha sabido responder más que por un verdadero subterfugio. Ninguna prioridad, declara, hay que buscar entre el ángel y Dios, como objetos del amor en el estado de naturaleza. Lo mismo que nosotros deseamos a la vez el vino y la sensación agradable de su gusto, sin tratar de establecer entre estos dos objetos una comparación explícita, ni un orden de preferencia, lo mismo el ángel se encontraba con que amaba a Dios por un acto de dilección natural, pero no lo amaba ni más, ni igualmente, ni menos que a sí mismo. Y se apresura a añadir que esta última solución no afecta en nada a la prioridad absoluta del amor de sí mismo, en el orden propio del amor de amistad (9).

En la época de Santo Tomás, los teólogos que seguían rechazando la creación del ángel en gracia, ya no dudan, sin embargo en admitir un amor natural de Dios *super omnia*, en el estado primitivo de justicia. Si Odón Rigaud habla solamente de *pars probabilior* (10), para San Buenaventura esta conclusión está fuera de duda (11). El complicado sistema de Guillermo de Auxerre, es pues, abandonado, sin duda bajo la influencia de las decisivas críticas del Canciller Felipe (12). Si Hugo de San Caro, permanece todavía fiel a la

(9) *Ibid.*: angelus in primo statu tali dilectione deum diligebat naturaliter nec magis, nec minus quam se, nec equaliter: sicut iste nec magis diligit dulce quam vinum, nec minus, nec equaliter. Et hoc contingit quia ex eadem dilectione numero et eodem modo se habente quod diligit dulce, diligit vinum. Quod autem dictum est superius quod homo magis diligit se quam deum, dictum est de dilectione amicitie.

(10) ODON RIGAUD, II *Sent.*, ms. Vat. lat., 5.982, f.º 85 ra: alii aliter dixerunt quod sine gratia poterat angelus diligere deum propter se et super omnia.

(11) S. BUENAVENTURA, II *Sent.*, d. 3, P. II, a. 3, 1.

(12) Del papel que cabe al Canciller en esta materia habla San Alberto Magno, II *Sent.*, d. 3, a. 18, ed. Borgnet, t. 27, pág. 98 b. -- Cf. PHI-

enseñanza de Guillermo de Auxerre (13), aunque no sin mejorar sus términos, el autor ecléctico de las Glosas sobre las

LIPPE LE CHANCELIER, *Summa de Bono*, ms. Vat. lat. 7, 669 ff^o 11vb-12 va. Felipe opone seis objeciones al sistema de Guillermo. La primera señala con precisión la diferencia que separa a la concupiscencia incluida en la caridad de la pura concupiscencia dominada por el amor del propio bien.

«Etsi diligi possit deus dilectione concupiscentie per gratiam, ut cum diligo eum propter beatitudinem, non ita diligitur dilectione naturali concupiscentie quam ibi ponunt sed propter utilitatem. Si enim diligeret quis dilectione concupiscentie, scilicet propter beatitudinem, nisi propter notet finem in subiecto, et finem dico secundum quid et non simpliciter, peccatum esset sic diligere. Nec sic diligi potest dilectione gratie, quia creatum finis principalis ponetur. Sed hic non est ita, quia dilectio naturalis que est concupiscentie, non ponit deum finem ultimum, sed utilitatem. Quare est peccatum».

Nótese también la cuarta objeción: *cum cognoscebant (angeli) deum Primum esse...* Cf. n. 16. Igualmente la sexta: *secundum hoc esset ordo nature contrarius ordini caritatis*. Se encontrará importantes extractos de esta cuestión en LANDGRAF, A. *Studien zu Erkenntniss der Uebernatürlischen in der Frühcholastik*, Scholastik, I, 1929, p. 382 sig.

(13) Hugo hace notar, en efecto, que si el ángel se ama más a sí mismo que a Dios *amore amicitiae*, tal amor no es el «simoniaco», porque el pecado es un *frui* desordenado. Mas el *frui* como el *uti* se dirige esencialmente a los bienes (*res*). Pertenece, pues, al amor de concupiscencia, no al de amistad. Cf. HUGO DE S. CARO, II *Sent.*, ms. Vat. lat. 1.098, f^o 49 vb: *dicimus quod angeli in primo statu diligebant se propter se amore scilicet amicitie quo volebant suam utilitatem sive bonum sibi et deum etiam propter se angelum. Nec tamen sequitur: ergo fruebatur se* Frui enim est delectari quod est tantum in amore concupiscentie. Unde dicimus quod amore amicitie magis diligebat se quam deum. Amore vero concupiscentie, summe delectabatur in deo et summe diligebat secundum possibilitatem nature.— Compárense con ésta las explicaciones de HERBERT D' AUXERRE, ms. Vat. lat. 2.674, f^o 17 vb: *naturalis dilectio sic propter utilitatem diligit deum, non ut ponat utilitatem finem, sed potius motivum quod est ex parte causa efficientis. Et est illud preceptum naturale quantum ad cognitionem, non quantum ad operationem. Ad ultimum dicimus quod est duplex dilectio naturalis, amicitie et concupiscentie. Dilectione amicitie diligitur deus in se, non retorquendo ad utilitatem diligentis. Dilectio vero concupiscentie diligit ipsum quia sibi concupiscit et hoc modo diligere deum est diligere se et quantum ad hanc summe diligebat angelus deum, non tamen super omnia, quia qui diligit vinum propter dulce eodem motu, non magis vinum quam dulce, nec e converso. Cf. n. 9.*

Sentencias contenidas en el ms. *Vat. lat.* 691, que tanta atención han despertado en estos últimos años (14), es un testimonio bien claro del progreso de las ideas. Este autor adopta sin vacilación la tesis de un amor de Dios *super omnia* en el ángel antes de la caída (15).

La autoridad del Canciller no solamente ha contribuido a desembarazar la Teología de una posición insostenible, sino que también ha aportado en favor de la tesis contraria un argumento de importancia capital. Felipe ha hecho notar que el orden y la jerarquía de los objetos del amor debe responder a la jerarquía de los diversos bienes a los cuales se adhiere el amor. Por otra parte en una creatura como el ángel, dotada de dones intelectuales tan perfectos, el *ordo diligendi*, la preferencia establecida entre los objetos del amor debe seguir necesariamente a los datos del conocimiento intelectual. El ángel sabía que su propia existencia no era más que una participación del soberano Bien. Por lo tanto ordenaba por un movimiento natural el participante a aquello de lo cual participaba, y a sí mismo, reconociéndose como criatura, a Dios (16).

Así pues, el amor natural de los ángeles antes de la caída no se limitaba tan sólo a una ardiente concupiscencia del bien divino, considerado como cosa, como *res* soberanamente deseable. Era preciso que el ángel llegase a preferir Dios a su propio yo, a su propia substancia, incluso en el mismo orden que Felipe había llamado amor de amistad. Felipe precisa que no hay que temer ningún peligro de pelagianismo en este amor de Dios *super omnia*. El apetito consiguiente a un acto de conocimiento pertenece al mismo orden de dignidad que este último. Ahora bien, el conocimiento de fe es de un orden más elevado (*nobilior*) que el conocimien-

(14) LANDGRAF, A. *Bemerkungen z. Sentenzenkommentar des Cod. Vat. 691* Franz. Stud., XXVI, 1939, 183-191.

(15) Cf. n. 21.

(16) FELIPE EL CANCELLER, loc. cit., nº 12 ra: cum cognoscebant (angeli) deum Primum esse et de bonitate eius que essentialis est ei res effluxisse et se cognoscant et esse participatione, inordinata esset dilectio si contra ordinationem boni esset ordo dilectionis, cum bono in quantum bono, dilectio debeatur.

to natural. Por lo tanto la caridad consiguiente al conocimiento de fe no puede ser confundida con la dilección natural de Dios (17). La manera de amar (*super omnia*) puede ser idéntica, pero la razón formal de amar difiere esencialmente: *erit utrobique eadem ratio diligendi, licet non secundum eandem rationem et similiter ordo diligibilium* (18).

Esta explicación es notable por su neta relación del orden del apetito al del conocimiento: *mensuratur dilectio secundum ordinem cognitionis*. Sin embargo, estamos todavía lejos de las afirmaciones de Santo Tomás: *non solum angelus vel homo, sed quaelibet creatura*. Felipe el Canciller y los teólogos que le han seguido hablan en efecto de un amor que la terminología tomista llama «elícito», es decir, mensurado por un acto de conocimiento. Semejante amor supone, lo mismo en el ángel que en el hombre, una comparación plenamente consciente entre la dignidad del bien increado y la insuficiencia de la creatura. Este amor era natural, solamente en el sentido de que la naturaleza era entonces capaz de producirlo elícitamente por sus propias fuerzas, sin el socorro de la gracia. Una afirmación semejante adquiere todo su relieve en la tesis de la creación de los ángeles sin la gracia. Santo Tomás, que ha admitido siempre la tesis opuesta, se interesa menos por este aspecto del problema. El apetito natural de Dios va a revestir en él un sentido mucho más amplio. No solamente se opone al sobrenatural de la gracia, como la *dilectio naturalis* de Guillermo de Auxerre o de Felipe el Canciller, sino también a todo apetito elícito, consecutivo a un acto de conocimiento, incluso natural. Hablar en este sentido tan amplio de un apetito o de un «amor» de Dios *super omnia*, equivale a designar como sujeto suyo, no solamente al ángel o al hombre, supuestos en un estado de justicia primitiva sin la gracia, sino toda criatura, *quaelibet creatura*, aún desprovista de todo principio de conocimiento.

(17) *Ibid.*, f° 12 rb: *mensuratur dilectio secundum modum cognitionis. Longe autem nobilior est cognitio fidei quam cognitio naturalis. Unde caritas que sequitur illam cognitionem, longe nobilior est dilectione naturali.* — Acerca de las relaciones entre el sobrenatural y la naturaleza en Felipe, véase el estudio fundamental de Landgraf, citado en la nota 12.

(18) *Ibid.*, f° 12 ra.

Esta manera grandiosa de ampliar el debate no parecen haberla sospechado ni siquiera los teólogos que admitían en el ángel antes de la caída un amor natural de Dios *super omnia*. El amor del propio interés, la dilección refleja o «simoniaca» que se excluyen del ángel y del primer hombre, se atribuye sin reparo a la naturaleza inferior. Esta oposición, esta ruptura tan neta entre el apetito consiguiente a un acto de conocimiento y el apetito puramente natural, la encontramos ya en el Canciller Felipe. Felipe afirma que el apetito puramente natural, encerrado en la tendencia hacia su bien propio, es necesariamente egoísta. Por el contrario, el apetito consiguiente a un acto de conocimiento sigue el modo propio de este último (19). La criatura racional, enseñará después con más detalles Odón Rigaúd (20), puede ser considerada en cuanto naturaleza o en cuanto racional. Bajo el primer punto de vista es sujeto de un amor reflejo que no conoce otra cosa que su propia utilidad. Así pues, se debe conceder su parte de verdad a la famosa «auctoritas»: *quod natura in se curva est*. Por el contrario, la criatura intelectual, en el ejercicio de su actividad de conocimiento, es capaz de un auténtico amor de Dios *super omnia*, ya que ella sola puede comparar por una *collatio* explícita la dignidad

(19) *Ibid.*, 12 rb: aliud est enim in appetitu sequente cognitionem et aliud in appetitu pure naturali. Appetitus enim pure naturalis se habet secundum dictum modum ut *scilicet diligit propter se*. Ille vero qui est secundum cognitionem, sequitur modum cognitionis.

(20) ODON RIGAUD, II *Sent.*, ms. cit., f.º 85 ra: creatura enim rationalis et natura est, et preter hoc rationalis. Si loquimur de ipsa secundum quod natura, sic *motus eius est reflexivus et querit propriam utilitatem vel commodum* et sic loquitur Bernardus. Potest etiam fieri *secundo* (lege: sermo) de ipsa in quantum est rationalis. Et sic dico, quod poterat *post collationem* deliberatione diligere deum propter se et super omnia. Et hoc est quod dicit ANSELMUS quod creatura rationalis creata est in voluntate commoda in quantum natura, sed honesti vel iusti quia rationalis (Cf. ANSELMUS, *De casu diaboli*, c. 4, Op. omnia, ed. F. S. Schmitt, I, p. 241). Et hoc est quod per alia verba dicitur quod consideratur natura ut natura vel natura ut ratio. Secundum hanc duplicem acceptionem differentem intelligitur illud verbum: omnia naturaliter appetunt bonum, scilicet esse: natura communiter dicta; et omnes homines *natura* scire desiderant: natura proprie dicta sive stricte.

infinita del bien increado y la insuficiencia del bien creado. Y como la criatura inferior, encerrada en su egoísmo es incapaz de realizar esta *collatio*, se le niega todo impulso hacia el soberano bien y toda preferencia de este bien sobre el bien creado: *usque ad Deum non extenditur ut comparet Deum sibi* (21).

Alberto Magno (22), la Suma de Alejandro de Hales (23), San Buenaventura mismo (24), no hablan de otra manera. En presencia de la famosa «auctoritas»: *quod natura in se curva est*, nuestros Doctores parecen haber tenido el cuidado de adoptar en cierto modo una actitud de sospecha. La naturaleza, en cuanto que se opone a la vida del espíritu (*natura qua communicamus cum brutis*), se la figuran como replegada esencialmente sobre sí misma. Por el contrario, la criatura intelectual en el pleno ejercicio de sus facultades de conocer y de amar, tales como las poseía en el estado de justicia, es capaz de comparar su bien propio con el de Dios, y de apreciar el valor respectivo del uno y del otro. De esta manera puede llegar a amar a Dios *super omnia*. Pero este amor, natural en el sentido de que procede sin el auxilio de la gracia, en realidad pertenece al apetito elicito. En él no se opone la naturaleza al espíritu, la *ratio ut natura* y la *ratio ut ratio*.

Era inevitable que Santo Tomás tropezase a su vez con

(21) ms. Vat. lat. 691, f.º 58 va: potest dici quod dilectio rationis ut est ratio, potuerunt (angeli) plus diligere deum quam se; dilectione vero rationis ut est *natura*, non. Nec tamen diligit se magis quam deum, quia limitata est eius potentia. Non enim potest se extendere ad omnia. Unde usque ad deum non extenditur ut *comparet* deum sibi vel aliis creatis in magis diligendo vel minus.

(22) S. ALBERTO MAGNO, II *Sent.*, I, d. 3, a. 18, Borgnet, t. 27, p. 98 b: ad dictum Bernardi dicendum quod ratio naturalis consideratur dupliciter ut nature et sic curva est ad modum suum; et ut deliberativa et inquisitiva honesti et boni et sic potest diligere plus quam se.

(23) ALEJANDRO DE HALES, *Sum. Theol.*, II-I, Quar. p. 166... sicut brutum non ascendit ad dilectionem Dei quoniam non cognoscit naturaliter licet sit *principium sui esse*.

(24) S. BUENAVENTURA, II *Sent.*, d. 3, P. II, a. 3, 1, 1m: ad illud quod obicitur quod motus naturae curva est, dicitur quod Bernardus aut intelligitur *de natura qua communicamus cum brutis* aut de rationali prout lapsa est.

la famosa «autoridad» del Seudo-Bernardo: *quod natura in se curva est*. Pero, cosa notable, desde el Comentario a las Sentencias, a propósito del amor de los ángeles, el Santo Doctor no hace alusión alguna a la distinción ya clásica entre el apetito puramente natural y el apetito consiguiente a un acto de conocimiento, la *ratio ut natura* y la *ratio ut ratio* (25). Santo Tomás se limita a reconocer que la naturaleza es, en efecto, refleja (*curva*), en el sentido de que busca su propio bien. Si este bien no fuera *suyo* en algún modo, ella no tendría razón ninguna para buscarlo. Pero esto no autoriza para concluir de aquí que la tendencia misma, el impulso del apetito se especifique por el *suum*, y en definitiva por el amor de sí mismo, así como la visión se especifica por el color. Una función semejante de especificación y de propulsión pertenece más propiamente al bien, del cual el *suum* solamente constituye una condición (26). Sin duda que un bien cualquiera no es *mi* bien: *amabile quidem bonum, unicuique autem proprium*. Sin embargo, lo que atrae al apetito fuera de sí mismo no es precisamente esta cualidad de ser mío, sino la apetibilidad real y objetiva del bien: *non tamen propter hoc amat quod suum est, sed quia bonum est* (27).

Pero esta solución del problema del amor que Santo Tomás enseña ya magistralmente, ¿reviste a sus ojos un valor universal, un valor, podría decirse cósmico? ¿Qué piensa entonces Santo Tomás de este apetito universal de Dios *super omnia* de que tan claramente nos hablará en lo sucesivo? Sin duda le vemos pasar en silencio la distinción enseñada por el común de los Doctores de su tiempo. Pero hay mucha distancia todavía entre este simple silencio, que podría a lo sumo responder a una vacilación, y la fórmula lapidaria de la I Parte, y del primer Quodlibeto: *non solum homo et angelus, sed*

(25) Cf. 20.

(26) SANTO TOMÁS, II *Sent.*, d. 2, q. 4, a. u., 2m: *natura in se curva dicitur quia semper diligit bonum suum. Non tamen oportet quod in hoc quiescat intentio quod suum est, sed in hoc quod bonum est: nisi enim esset bonum suum aliquo modo... nunquam ipsum amaret. Non tamen propter hoc amat quod suum est, sed quia bonum est. Bonum enim est per se obiectum voluntatis.*

(27) Cf. n. 26.

quaelibet creatura naturaliter magis diligit Deum quam seipsam.

El comentario del precepto de la caridad, tal como lo leemos en el Libro III de las Sentencias, suscita las mismas observaciones. El argumento del todo y de la parte, prueba esencial de la tesis, hace sin duda su primera aparición. Pero el Santo Doctor no pone en juego el apetito de la criatura inferior para remontarse enseguida a la criatura racional y a la caridad. El raciocinio se dirige más bien a poner en relieve una atracción mayor del bien más perfecto, atracción que se ejerce sobre todo en el apetito intelectual. Solamente este último es capaz de hacer una comparación explícita entre el bien perfecto y el menos perfecto, entre el bien del todo y el de la parte. El argumento difiere, pues, profundamente del de la Suma, que partirá del apetito universal de todas las cosas hacia Dios, y de su predominio soberano, para elevarse desde aquí hasta la caridad, esencialmente distinta en su motivo, pero que conserva el mismo «orden», la misma jerarquía esencial entre los objetos del amor (28).

Por el contrario el Libro III de la *Summa contra Gentes* marca un notable progreso en estas difíciles cuestiones. Santo Tomás no se contenta con establecer que Dios es el fin de cada uno de los seres. Declara que Dios es además más propiamente su fin que el bien limitado e imperfecto que parece a primera vista absorber toda su actividad (29). Porque la causa primera ejerce una influencia más profunda sobre el efecto que la causa segunda, *causa prima est magis causa quam causa secunda*. Este principio bien conocido del *Liber de Causis* debe hallar su aplicación en el orden de las causas finales. Es preciso por lo tanto que Dios, causa primera en

(28) III *Sent.*, d. 29, q. 1, a. 3: bonum ipsius amantis magis amatur ubi perfectius est et ideo pars quaelibet imperfecta est in seipsam, perfectionem habet in suo toto. Ideo etiam naturali amore pars plus tendit ad conservationem sui totius quam suiipsius... quia ergo bonum nostrum in Deo perfectum est sicut in causa universali prima et perfecta bonorum, ideo bonum in ipso esse magis naturaliter complacet quam in nobisipsis.

(29) C. G., III, 17, 3.^o: est magis finis uniuscuiusque rei quam finis proximus.

el orden de las causas finales, sea en mayor grado el fin de cada uno de los seres que el fin próximo que pertenece en propiedad a tal o cual de los seres creados. Porque el Soberano Bien; causa de todo bien, es el principio y la medida de toda finalidad. Por lo tanto es causa de que este bien parcial y limitado que atrae a tal ser sea precisamente el bien y el fin de este ser (30). En el pensamiento de Santo Tomás se trata aquí de una atracción real ejercida por el último fin sobre todos los movimientos apetitivos de la criatura, lo mismo que el objeto final de la salud a recobrar ejerce su atracción sobre los diversos procedimientos terapéuticos empleados por el médico (31). Porque la causa contiene en su plenitud aquello que el efecto no encierra más que de una manera limitada y por modo de participación. Buscar el efecto para el movimiento del apetito, será pues, por una especie de movimiento implícito, buscar al mismo tiempo la causa, ya que el bien, objeto esencial del apetito, atrae de suyo más allá donde se encuentra en un estado más perfecto: *bonum magis amatur ubi perfectius est*. El que busca el chorro de agua, no busca implícitamente la fuente, principio de plenitud saturante de aquél?

Estas afirmaciones del *Contrá Gentiles*: *est igitur Deus magis finis uniuscuiusque rei quam finis proximus*, son en cierto modo la tesis de la cual sería el corolario el apetito universal de Dios: *super omnia*. Si Dios es más fin de cada uno de los seres que el fin suyo propio, resulta de aquí que Dios debe ser más amado por cada una de las criaturas que el fin y el bien propio de cada una de ellas. Es la aplicación del principio bien conocido: *propter quod unumquodque et illud magis*. La causa primera es más causa que la causa segunda. El último fin debe atraer más que el fin próximo e inmediato. Estos principios debían conducir naturalmente a las afirmaciones de la I Parte (32). Los textos posteriores no han modificado la fórmula (33). Santo Tomás llega en ade-

(30) *Ibid.*, 2.º: est causa bonitatis in omnibus bonis et est causa cuiuslibet finis quod sit finis.

(31) *Ibid.*, 4.º

(32) I.ª, q. 60, a. 5.

(33) I.ª II.ªe, q. 109, 3; *Quodl.* I, a. 8; *Virt.* q. 4, a. 1, 9m; II.ª II.ªe, q. 26, a. 3.

lante a una síntesis universal que engloba todos los modos del apetito creado en su movimiento hacia Dios. Desde la caridad que le alcanza en las profundidades de su vida íntima, hasta el movimiento inconsciente de la planta o de la piedra, hay identidad de *dirección*. Todas las cosas tienden hacia Dios. Identidad puramente material, por otra parte, pues en un caso se trata de Dios como autor de la creación, y en otro de la razón misma de deidad y de la vida íntima de Dios. Sin embargo, en ambos casos el orden de preferencia es el mismo. Toda criatura «ama» a Dios más que a sí misma según el modo propio de su apetito. De esta manera el precepto de la caridad y la subordinación total del amor de sí mismo al amor de Dios no son en el plan divino una especie de brusca media vuelta; un trastorno inopinado de las profundas tendencias de la naturaleza. Por el contrario, el amor de caridad que nos une a Dios como objeto de una felicidad completamente trascendente, se presenta como la perfección, en un orden completamente superior, de las tendencias de la naturaleza universal hacia el soberano Bien. En lugar de una oposición radical entre la naturaleza inclinada sin esperanza a la búsqueda de su propio bien, y un amor de caridad esencialmente dirigido hacia Dios, Santo Tomás no ha querido ver más que una continuidad armoniosa entre la naturaleza y la gracia. Toda la audacia del Santo Doctor está precisamente en pretender encontrar lo infinito en el apetito del bien, incluso en el del bien más limitado, el único que la criatura inferior puede pretender: *omnia appetunt Deum appetendo quodcumque bonum*. Hay más todavía, este apetito implícito de Dios prevalece en cualquier criatura sobre el apetito de su propio bien. La naturaleza no habrá de ser egoísta: *naturaliter plus amat Deum quam seipsam* (34).

FR. L. B. GILLON, O. P.

Roma, Angelicum.

(34) La idea profunda de Santo Tomás, no parece haber llamado la atención de sus contemporáneos. No obstante, el Quodl. XII de Gerardo de Abbeville constituye una reacción muy clara en esto. Gerardo, que admite la creación de los ángeles *in gratuitis*, reserva a la caridad toda posibilidad de amor desinteresado: *dilectio vero naturalis limi-*

tata est, et ideo non sufficit ut connectat infinita distantia, cum sit limitata et in subiectum limitata et *curva*. Ideo requiritur dilectio gratuita que copulet amantem cum amato... Item amor naturalis quia in proprium reciprocatur et recurrit, non est pure liberalis, immo *solus amor infusus pure est gratuitus*. (GERARDO DE ABBEVILLE, *Quodl.* XII, a. 9 [Glorieu*] ms. Vat. lat. 1.015, f° 8 ra). Al contrario, las ideas de Santo Tomás son recogidas y largamente desarrolladas en el *Quodl.* X de Godofredo de Fontaines, que expone de una manera magistral el argumento del todo y de la parte.—Cf. GODEFRIUD DE FONTAINES, *Quodl.* X, q. 6, ed. Hoffmann, pág. 318: «secundum ordinem naturalis inclinationis *unumquodque ens naturali dilectione inclinatur in Deum* ut in finem et bonum suum optimum, prout naturali ordine unaquaeque pars naturaliter plus amat bonum commune totius quam bonum proprium suum».

BIBLIOGRAFIA

Recuerdo de unas fiestas. Bodas de Oro del Pontificio Colegio Español de San José en Roma. 1892.—1.º de abril de 1942.—280 páginas.

El fajín azul de los alumnos del Pontificio Colegio Español es nota alegre en las calles de la Ciudad Eterna. Cuando el que lo divisa es un español, a la alegría se añade el orgullo patriótico y un incontenible deseo de saludar con nuestras recias y sonoras fórmulas castellanas. Allí está España. Y ¡qué magníficamente representada! Si además se tiene la suerte de visitar su residencia, en el viejo palacio Altemps, otra grata sorpresa españolísima aparece: la Virgen del Pilar presidiendo en la galería. España en casa y en la calle. España al servicio de la Roma de Pedro, de la Roma de Pío XII.

Testimonio de la altura con que representa a la España católica el grupo de eclesiásticos que constituyen el Colegio Español en Roma es este libro, en que se recogen las fiestas celebradas con motivo del cincuentenario de su fundación, y las adhesiones y elogios que, aprovechando tan fausta ocasión, le han sido enviados: de Su Santidad, de la Sagrada Congregación de Universidades y Seminarios y de los Colegios Pontificios de las otras naciones, en Roma; desde la Patria, del Jefe del Estado, Nuncio Apostólico y la totalidad de nuestro episcopado, en gran parte perteneciente al exalumnado del Colegio. A continuación, rinde el libro homenaje a los mártires del Colegio, que van encabezados por un Obispo. Y sigue una estadística que recuerda las calificaciones altas, obtenidas por los alumnos en sus exámenes, los títulos de las tesis doctorales que han presentado, la relación de Sres. Obispos exalumnos y la de los colegiales todos que han pasado por la Casa, distinguiendo cursos y diócesis. Muchas fotografías y gráficos ilustran bellamente la obra.

A las muchas felicitaciones recibidas queremos añadir la nuestra, sincera, por el acierto en la publicación de este libro y por haber alcanzado la fecha dorada del cincuentenario de vida gloriosa.—F. DE VIANA.

Curso de Acción Católica, por Zacarías de VIZCARRA. Madrid, 1942.— 516 páginas; 12 ptas.— Pedidos al Secretariado de Publicaciones de la Junta Técnica Nacional de la Acción Católica Española. Conde de Aranda, 1, Madrid.

Monseñor Vizcarra es bien conocido por su destacada labor como Secretario Eclesiástico de la Dirección Central de Acción Católica española. Aparte la actividad desarrollada en la Patria, cuenta entre sus méritos el haber sido Asesor Eclesiástico Nacional en la República Argentina y organizador de la Acción Católica en Polonia.

Ha escrito este libro para que sirva de texto a los alumnos del Instituto de Cultura Religiosa Superior. Pero sin duda que ha de ser utilísimo en círculos mucho más amplios. Difícil será encontrar una obra, referente a esta materia, escrita en nuestra lengua, que pueda competir con ésta, en claridad, precisión y orden, y que a la vez sea tan completa, exacta y documentada. Tiene dos partes: una general, otra expositiva de la organización española. A continuación, en varios Apéndices, la colección de textos legales de la Acción Católica en España. Estudia ampliamente los temas, especialmente interesantes en la actualidad, de la personalidad de la Acción Católica, su obligatoriedad y sus relaciones con otras asociaciones.

Monseñor Vizcarra está entregado enteramente a las actividades de Acción Católica, lo que le capacita de modo particular para hablar de estos temas. Pero tiene ello un inconveniente: que con facilidad se cae en el defecto de ver las cosas un poco parcialmente, a través de esa misma actividad. En la página 281 asegura: «los verdaderos fundadores jurídicos de las Ordenes y Congregaciones religiosas son los Pastores de la Iglesia; es decir, el Papa y los Obispos. Mientras un Instituto religioso no ha sido fundado por el Papa o por un Obispo, ni es Instituto religioso ni puede funcionar como tal». «...Y esta misma ha sido la finalidad de los iniciadores y organizadores de los mismos Institutos, a los cuales solemos llamar también sus fundadores». Al decir «fundadores jurídicos», resulta exacto que los fundadores de los Institutos religiosos son el Papa y los Obispos, ya que de éstos les viene el ser corporaciones legales. Pero fácilmente se aprecia la tendencia a poner en lugar secundario a los verdaderos fundadores, reservando el primer lugar en la fundación a la jerarquía eclesiástica. Lo cual, si en el aspecto jurídico y dada la vigente disciplina, es admisible, no se ve tan claro si nos remontamos a la aparición de las Ordenes religiosas, o nos referimos a la fundación, en general, sin hacer demasiado hincapié en la juridicidad. Un caso semejante puede aclarar la cosa. En España, por ejemplo, fué el Estado republicano el que dió carácter legal a Falange Española; y, sin embargo, siempre se ha llamado fundador de la entidad a José

Antonio Primo de Rivera y no a la autoridad estatal que le concedió valor legal, y que en aquellos días estaba representada por elementos que repugnaban semejante fundación. De una manera análoga, los fundadores de los Institutos religiosos *son* (no sólo solemos llamarlos) *verdaderos fundadores*, y la jerarquía eclesiástica, con su autoridad, *acepta* en el seno de la Iglesia, dándole carácter legal, *la fundación ya realizada*.

También querríamos hacer una observación referente a las relaciones que establece entre las Terceras Ordenes y la A. C. (p. 65), y que son de primacía de ésta sobre aquellas. Los terciarios—lo dice el canon 702, que cita—«se esfuerzan por tender a la perfección cristiana», pretendiendo ser católicos con una perfección superior a la de los católicos en general. Es lo que les ha llevado a hacerse terciarios. Ni descuidan el trabajo apostólico en favor del prójimo, como es claro si se examina la labor que desarrollan las existentes. La de Santo Domingo se llamó «Milicia de Cristo», por las batallas que sostenía en pro de la fe cristiana entre los herejes. Fines estos de la santificación propia y del prójimo que, en sustancia, vienen a ser los de la A. C. Y si los fines especifican las cosas, las Terceras Ordenes no deben decirse inferiores a la A. C., pues su fin no es menos elevado. Poco significa que las Terceras Ordenes tengan «el espíritu particular de cada una de las Ordenes religiosas» y la A. C. «el espíritu general de la Iglesia jerárquica», porque la perfección cristiana, al fin, no es más que una: la caridad y demás virtudes, como manifestación de la vida de la gracia.

En general, se observa en el libro una tendencia a convertir todos los elementos integrantes de la Iglesia de Cristo en Acción Católica (con mayúscula); cosa que no parece exacta. La acción católica (con minúscula), va entrañada en la caridad cristiana y en la misma catolicidad de la Iglesia; la Acción Católica, como organización especial, es una forma, magnífica y eficazísima, de realizar aquella.

Poca importancia tienen estos reparos que señalamos en la obra de Monseñor Vizcarra; lo importante es que puede enseñar a muchos qué es la Acción Católica y animarles a que trabajen por cooperar a la salvación de las almas. Que es lo único interesante.—F. DE VIANA.

Proposte sul riordinamento dell' Università italiana. Pubblicazioni dell' Università Cattolica del S. Cuore.—Milano, Società Editrice «Vita e Pensiero».—1942-XX.—256 páginas; treinta liras.

Con fecha 10 de noviembre de 1941, el Ministro de Educación Nacional Bottai, dirigía una circular a todas las Universidades italianas, dando normas para el desenvolvimiento de la vida escolar y solicitaba su parecer,

con las propuestas que juzgasen oportunas, para la reforma de los estatutos universitarios. En este libro se contienen las contestaciones de la Universidad Católica de Milán.

En primer lugar, la del Rector, P. Gemelli. Después, las propuestas de las Facultades de Jurisprudencia, Ciencias Políticas, Filosofía y Letras y Magisterio, por el Presidente de cada una, y observaciones de varios profesores acerca del doctorado en algunas ramas del saber. Termina con unos Apéndices del P. Gemelli, presentando sus puntos de vista sobre el trabajo manual en la Universidad, reforma de la Facultad de Filosofía, orientación y selección, y exámenes de aprovechamiento y doctorado.

Es de notar la tendencia a la separación, en dos Facultades, de las secciones de Filosofía y Letras, que aparece en la respuesta del Rector Magnífico (p. 33) y que se repite, un poco modificada, en la del Decano de la Facultad, al propugnar la definitiva escisión de Filosofía e Historia (p. 94). También merece tenerse en cuenta esta frase que el Rector deduce de la circular ministerial: «La Universidad italiana no tiene necesidad principalmente de nuevas leyes o de una reorganización; necesita sobre todo la reforma de hombres» (p. 5).

Hoy que tenemos en España planteada y en vías de realización la reforma universitaria, puede ser útil dirigir la vista hacia lo que otros piensan. Sin ánimo de copia, con espíritu de comprensión nada más, se podrá aprender algo, al menos en la evitación de defectos.—G. NAVIA.

CARLO GIACON: *Il problema della Trascendenza*. Saggi e studi di Filosofia contemporanea. 242 págs. 35 liras. Bocca Fratelli Editori, Via degli Arditi, Milano. 1942.

En el presente volumen ha reunido su autor diversos trabajos ya publicados en distintas ocasiones, en los cuales se reseñaban las novedades más importantes en el campo de la filosofía. Más de la mitad del libro la integran crónicas de los Congresos internacionales y nacionales de filosofía últimamente celebrados (París, 1937; Roma, 1936; Génova, 1936; Nápoles, 1937; Bolonia, 1938). El resto se compone de boletines acerca del movimiento filosófico contemporáneo, principalmente italiano, y algunos otros trabajos particulares.

A pesar de la circunstancialidad impuesta por la naturaleza misma de la obra, existe en ella un profundo sentido de unidad. Su autor, que revela un espíritu despierto y atento a la dirección de las distintas corrientes de pensamiento de nuestros días, ha sabido captar a través de la diversidad de sus manifestaciones particulares el fondo del problema fundamental que late en la filosofía contemporánea, fijándolo en el problema de la transcen-

dencia. No hay duda de que ese es el punto central a que convergen las múltiples cuestiones hoy día debatidas en el campo de la filosofía. No nos hallamos en un momento de *grandes sistemas*, del tipo de los que se desarrollaron en los siglos XVII y XIX. Por el contrario, fuera del núcleo de la filosofía escolástica, cada vez más sólido y más consciente de su fortaleza, se destacan más bien figuras aisladas adoptando las más diversas actitudes. Sin embargo, existen hondas preocupaciones por los problemas fundamentales de la filosofía, si bien estamos todavía lejos de ver aparecer soluciones y respuestas que marquen una línea neta de pensamiento característica de nuestra época. Una época filosófica no se caracteriza por el planteo de los problemas—que son los mismos desde Tales hasta hoy—sino por las soluciones que presenta. Mas a pesar de la multitud de figuras que, con más o menos relieve, van surgiendo, y que son un indicio consolador del interés que despiertan las grandes cuestiones de la filosofía, no parece que podamos todavía lisonjearnos de que nuestra época marque un surco hondo y original en la marcha del pensamiento filosófico.

El libro del P. Giacón es utilísimo para darse cuenta del estado actual de las cuestiones. Es una serie de panoramas, acertadamente sintetizados, en que puede apreciarse en visión de conjunto, la actitud y los matices con que se sitúan ante los problemas los más eminentes pensadores actuales. Testigo presencial de los últimos grandes Congresos, en que ha tenido ocasión de observar directamente el desarrollo de las sesiones y de las discusiones mantenidas por los más destacados corifeos, refleja claramente las notas y las preocupaciones características del momento actual. Si bien el lector atento puede, por sí mismo formular al final sus conclusiones, el libro hubiera quedado más completo si el autor hubiese reunido en un epílogo las enseñanzas que de todo él se desprenden, importantísimas y consoladoras para los defensores de la *Filosofía perenne*.—G. F.

Maternidad Cristiana (Instrucciones), por Humberto GASPARD, Pbro. Versión del italiano por el R. P. Simón Andrés. O. S. B.—Pía Sociedad de S. Pablo, Bilbao, 1942.—212 páginas.

A decir verdad, en España son muchísimas las buenas madres. Pero quizá sea tan cierto como eso, que su bondad les viene de la nobleza de su corazón abnegado mucho más que de la reflexión. Y no es acertado que en el ser racional predomine tan fuertemente el instinto sobre la inteligencia; las madres, además de ser buenas madres, deben darse cuenta de sus obligaciones, dulces obligaciones tantas veces. Es lo que intenta este librito.

En cuarenta y cuatro instrucciones va recordando a la joven que va a recibir el sacramento del matrimonio, que su nuevo estado exige algunos

conocimientos e implica determinadas obligaciones; y después, detallando más, que cuando el fruto de su amor comienza a recorrer las varias etapas de la vida, especialmente cuando las circunstancias en que se desenvuelve piden mayor cautela, ha de vigilar sus pasos, hasta que, maduro a su vez, no necesite de ese apoyo maternal y adopte su modo de vivir, eligiendo la vida religiosa o fundando nueva familia.

Libro escrito con sencillez y con aguda penetración psicológica, puede ser excelente regalo a la joven en su boda y útil para las madres y para quienes tengan que recordarles sus obligaciones.—G. NAVIA.

Repercusiones demográficas de la última guerra civil española, por Jesús VILLAR SALINAS. (Obra premiada por la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas con el «Premio del Conde de Toreno»).—Madrid, 1942.—256 páginas.

Importante para la vida de la nación y curioso para el lector es el estudio del Dr. Villar. En él se puede apreciar la tendencia a disminuir anualmente la natalidad en España; el puesto no muy alto que, en ese aspecto, ocupamos en Europa; la prevalencia de nacimientos a favor del sexo masculino; el alto porcentaje de mortalidad infantil, y otros muchos detalles de la demografía española y, a veces de la europea y aun de la mundial.

Por el estudio dedicado exclusivamente a los años de nuestra guerra de liberación, se enterará el lector de que los matrimonios celebrados en los años 1936-1939 fueron 507.318 observados y 645.624 calculados; las defunciones, en que predomina, como es natural el sexo masculino, millón y medio aproximadamente; las muertes violentas, unas doscientas cinco mil; y de que si estos últimos años hubiesen transcurrido en circunstancias normales se hubiera llegado a una población de 25.748.829 habitantes, y que faltan, por las pérdidas de esos años, 800.000.

Para terminar, hace consideraciones acertadas, y perfectamentes orientadas en católico, sobre posibles soluciones a la repercusión demográfica de la guerra (y de otras causas), estudiando la política natal y sanitaria que el Nuevo Estado signe.—G. NAVIA.

G. THILS, Professeur au grand Séminaire de Malines, *Le Clergé Diocésain*. I. Doctrine. 140 págs. en 8.º Pr. 17,50 frs. Desclée, de Brouwer. Bruges (Bélgica)

Si de todo cristiano se puede decir con verdad que es *alter Christus*, con cuánta mayor razón se debe afirmar de los sacerdotes, a los cuales su ordenación eleva a un grado tan eminente y los constituye ministros de Jesucristo y dispensadores de los misterios de Dios, en frase de San Pablo.

Ocupa el sacerdote un lugar intermedio entre Dios y los hombres para comunicar a éstos los bienes del cielo y al mismo tiempo para unirlos con Dios. Por consiguiente, su ministerio reclama del sacerdote, si ha de ejercerlo con fruto para sí mismo y con mayor eficacia para los demás, que esté rebosando amor a Dios y a sus prójimos, lleno de los bienes que distribuye a los otros, e íntimamente unido con Dios por medio de la oración y de una vida de sólida piedad.

Muy equivocados andan quienes creen que la vida de apostolado se ejerce únicamente por aquellos que consagran toda su actividad a las obras de misericordia, reservando escasísimo tiempo a los ejercicios de la vida interior, y que quienes se dedican de lleno a la vida contemplativa deben ser considerados como extraños a la labor del apostolado, ya que éste se ordena al ejercicio del ministerio, magisterio y régimen.

En torno a esos puntos gira el contenido de este libro, repleto de sólida doctrina.—FR. S. A.

Yernos y suegros o Entre hogares viejos y jóvenes, por Carlos GRIMAUD.—Colección «Familia».—Sociedad de Educación «Atenas», S. A. Madrid, Mayor, 81. Apartado 1096.—264 págs. de 14 por 20 cms.: 10 pesetas.—(Exclusiva de venta: Editora Internacional, Buen Pastor, 7. Apartado 115, San Sebastián).

Las relaciones entre yernos y suegros, entre hogares viejos y jóvenes, que dice el autor, han sido tema tratado muchas veces, pero casi todas bajo el signo de la ironía y tirando hacia lo ridículo. Sin embargo, por su importancia, que se acrecienta por la amplia repetición del caso, es un hecho digno de tomarse en serio. Y de que se pretenda buscar el modo de hacerlo simpático en lugar de odioso. Es lo que intenta el autor.

Ante todo debe mirarse sin prevenciones, pues «la mayor parte de los disgustos son producidos por la prevención, mala ilustración o torpe dirección de las personas». Y después, hay que acometer la tarea de suprimir las causas que producen choques y de introducir los elementos que llevan a la aproximación y a la armonía. Es lo que el autor desarrolla minuciosamente, con gran comprensión psicológica, en siete capítulos. Todos los medios de llegar a ese espíritu de concordia pueden resumirse en la justa aplicación de las normas de cortesía, que también rigen entre familiares, y, sobre todo, en la práctica de las virtudes cristianas. Estas son, en último término, las únicas que pueden causar la felicidad en los hogares.

Magnífica contribución, que la Editora promete ha de ir seguida de otras, en favor de la familia cristiana, tan fuerte y diversamente combatida, pero la única que encuentra la paz verdadera.—G. NAVIA.

Sacerdotes, Niños y Catequistas. Los diez mandamientos. — Por el R. P. Ramón SARABIA, Redentorista. — Editorial «El Perpetuo Socorro», Manuel Silvela, 14, Madrid. — 1942. Tomo 1.º de 416 págs. de 14 por 22 cms. — 14 pesetas en cartóné.

• No cesa el infatigable misionero en su tarea de llevar hacia Dios las almas. Fiel a su consigna, expuesta en el Prólogo, de «hacer amable la virtud y rodearla de los grandes encantos que tienen la verdad y el heroísmo», ha tejido un conjunto de historias y anécdotas alrededor de los tres primeros preceptos del decálogo, que mantendrán constante la atención de los niños y facilitarán la tarea de los educadores. Siguiendo el modo catequístico del P. Sarabia, irán los pequeños empapándose, insensiblemente, en la doctrina de Cristo, mientras los maestros se pueden dedicar más a enseñar y tienen menos que pensar en los vales, rifas, colecciones, etcétera, que de otra suerte se hacen imprescindibles en esta clase de trabajos. — G. NAVIA.

La Batalla del Oro, por Braulio ALFAGEME. — Publicaciones de «Anales de Mecánica y Electricidad». — Madrid, 1941. — 70 páginas; 4 ptas. — (Exclusiva de venta: Ediciones FAX, Pl. Sto. Domingo, 13. Madrid).

En dos partes está dividido este libro de título y contenido sugestivos. En la primera estudia la esencia del dinero, que resulta algo convencional tanto si se trata de moneda con valor propio como si es representativa. La segunda parte, más amplia, expone: las diversas políticas monetarias de los Estados; los sistemas monetarios de España; ventajas y utilidad del oro o de otra moneda con valor propio en el comercio internacional; examen de las causas que producen movimientos de oro de una nación hacia otra; las inversiones extranjeras, que no siempre son perniciosas y con frecuencia resultan saludables. Y para terminar, unas conclusiones relativas al empleo del oro. El libro, fundamental, recoge una conferencia del autor. El desarrollo está hecho con sencillez, de modo que pueden seguirlo incluso los no impuestos en las difíciles cuestiones de economía política. — F. DE VIANA.

Evangelios para todos los domingos y días festivos del año, por Fr. Albino G. MENENDEZ-REIGADA, Obispo de Tenerife. — Santa Cruz de Tenerife. — Establecimientos Cerón, Cádiz. — 160 páginas. Encuadernado en tela.

Nociones fundamentales de Mística. (Notas de un cursillo), por Fr. Albino G. MENENDEZ-REIGADA, O. P., Obispo de Tenerife. — Santa Cruz de Tenerife, Imp. Católica, P. de la Candelaria, 10. — 1942. 40 páginas de 24 por 18 cms.

El oficio pastoral, con sus múltiples ocupaciones, no es motivo para el Sr. Obispo de Tenerife de dejar la labor apostólica de la pluma, sino nue-

va razón para insistir en ella. Dos obras suyas vamos a presentar hoy al lector.

Es *Evangelios para todos los domingos y días festivos del año* un libro pequeño, pero tan bien ideado que casi sustituye al misal breve, que utilizan los fieles. Pone, en primer lugar, una introducción sobre el Evangelio y «el ordinario de la misa»; y después inserta los Evangelios a que se refiere el título. Cada uno va precedido de un sumario y una brevísima exposición del lugar, situación y circunstancias en que se desarrolla, haciendo con ello sumamente inteligible el sagrado texto. Conclusión de cada Evangelio, son reflexiones también muy cortas y sustanciosas, sobre las enseñanzas que contiene. El destino primero de «estos evangelios» era el de ser publicados semanalmente en «Gaceta de Tenerife».

Nociones fundamentales de mística recoge seis conferencias del ilustre autor. No vamos a decir nada nuevo si apreciamos el sentido filosófico-teológico que contienen. Pero sí vamos a señalar el arte con que se ha sabido hacer accesible a la generalidad lo que es difícilísimo de expresar y de atender, por su extraordinaria elevación, máxime tratándose de compendio y no de explicaciones amplias, en que la multitud de palabras puede, en parte, suplir la falta de expresión de cada una. Con profundidad y sencillez, en efecto, hace el Sr. Obispo una exposición resumida, pero completa, de lo que es y no es mística, relaciones con la ascética y vida cristiana, y fenómenos que la acompañan.—F. DE VIANA.

F. NAVAL-MARTÍNEZ DE ANTOÑANA, Misioneros Hijos del Corazón de María.—*Tesoro de Indulgencias*.—Cuarta edición, enteramente refundida.—326 págs. en 8.º Editorial Cocala. Madrid. 1941.

No pocas han sido las modificaciones por la Sda. Penitenciaría recientemente introducidas en lo que a las indulgencias atañe, según puede verse en la última Colección de *Preces et Pia Opera...* (a. 1938), lo cual estaba pidiendo una revisión en los libros antes de esa fecha publicados, que de indulgencias trataban, siendo muy de alabar que el P. M. de Antoñana haya realizado esa labor en el tan útil librito del P. Naval, que desearíamos ver en manos de todas las personas devotas, ya que en él se encuentra expuesto, en forma sencilla y ordenada, cuanto pueden necesitar acerca de las indulgencias, su naturaleza, requisitos para ganarlas, devociones a que van anejas, objetos indulgenciados, catálogo de indulgencias plenarias y fechas en que se pueden lucrar.

Ni carece del correspondiente índice alfabético para su más fácil manejo.

No dejaremos, con todo, de señalar algunas inexactitudes en que ha in-

currido el P. Antoñana, relativas a la Cofradía del Rosario, a fin de que pueda subsanarlas en ediciones posteriores.

En la pág. 145 consigna como aún subsistente la indulgencia de cien años que antes podían ganar diariamente los cofrades del Rosario por llevar consigo un rosario bendito, siendo así que fué suprimida el año 1933 por Pío XI, el cual, en la misma fecha, redujo a diez años la que pueden lucrar si rezan el Rosario en la capilla de la Cofradía, que hasta entonces era de cincuenta años.

Si rezan el Rosario tres veces por semana, y lo mismo en varias festividades, dice el P. Antoñana que ganan diez años cada vez, y añade a continuación que ganan también por esa misma práctica cien años; pero esta última no figura en el catalogo, al paso que la primera la pone incompleta el P. Antoñana, pues no són sólo diez años, sino diez años y *diez cuarentenas*. En idéntica inexactitud incurre al señalar la indulgencia concedida por pronunciar devotamente el nombre de Jesús al final del Avemaria, que la reduce a cinco años, omitiendo las *cinco cuarentenas*, las cuales no hay duda que continúan en vigor, por tratarse de indulgencias ajenas a la Cofradía del Rosario, y como tales no les afectan las reformas introducidas por la Sda. Penitenciaria, según reza el n.º 1 de los *Prenotandos* que en la Colección arriba mencionada se contienen.—FR. S. ALONSO.

Memorias de un reporter de los tiempos de Cristo. (El que ha de venir), por C. M. de HEREDIA, S. J.—Editorial Mosca Hermanos, Montevideo, 1940; 416 páginas.

El P. Carlos M. de Heredia posee extraordinarias cualidades, que pone bien de manifiesto este libro. Pocos serían capaces de lograr la que él ha conseguido, sin naufragar en su propósito: una novela histórica, en que Cristo es protagonista, quedando la figura de Jesús siempre alta, digna.

El autor muestra conocer a la perfección lugares y costumbres y haber penetrado en la lectura de los libros sagrados. Con su imaginación brillante y maravillosas dotes descriptivas, refleja con viveza los tiempos en que vivió el Salvador, dibuja personas y situaciones y aumenta el interés a cada página. El libro no sólo deleita, sino que además entraña un fin didáctico, de índole apologética, que aparece con claridad al terminar con estas palabras, puestas en labios del pagano Quarto: *Domine, ut videam!*—G. NAVIA.

Magallanes-Elcano o La primera vuelta al mundo, por Amando MELON Y RUIZ DE GORDEJUELA, Vicedirector del Instituto «Juan Sebastián Elcano» del Consejo Superior de Investigaciones Científicas. (Colección «La España Imperial»). Zaragoza, 1940,—240 páginas; 6 ptas. (Biblioteca Nueva, Almagro, 38, Madrid).

En el resurgir de nuestras ansias imperialistas, el Consejo Superior de Investigaciones Científicas aspira al conocimiento de lo nuevo, pero sin despreciar lo bueno antiguo, antes bien, apoyándose, como en sólida base, en nuestro glorioso pasado. De ahí los estudios, como el presente, de las figuras señeras y de los grandes hechos que se dieron en los días dorados de España.

Después de un capítulo introductorio, recuerda el libro la preparación de la empresa de Magallanes-Cano, la salida de España y travesía, las diversas escalas, con sus incidentes, los descubrimientos que jalonan el viaje, bajo la jefatura de Magallanes. Poco después de la muerte de éste, se encargó de la dirección Elcano, que continúa la expedición y hace el regreso a España, después de haber realizado lo que más tarde se ha de intentar por tantos y de tan diversas maneras: dar la vuelta al mundo.

Al interés que despiertan los hechos narrados, con las peripecias propias de los viajes en aquella época y los incidentes en las desconocidas tierras alcanzadas, hay que agregar el que le presta la pluma del autor, que ha sabido aunar seriedad y amenidad.—G. NAVIA.

El concepto cristiano de la autarquía, por J. A. PÉREZ DEL PULGAR, S. J.—Publicaciones de «Anales de Mecánica y Electricidad».—Prólogo del Excmo. Sr. D. Alfonso Peña Boeuf.—Madrid, 1941.—100 páginas; 4 ptas.—(Exclusiva de venta: Ediciones FAX, Pl. Sto. Domingo, 13, Madrid).

Tres conferencias y su presentación por el Sr. Ministro de Obras Públicas son el contenido de la obra. La primera conferencia señala el hecho de que algunos Estados acaparan materias útiles e incluso necesarias para la vida moderna, con la consiguiente falta en los demás. La segunda enseña que el trabajo, mental o manual, son, hablando en cristiano, la razón de poseer los medios materiales de vida y, en consecuencia, que todos los que trabajan deben poseer lo necesario. La tercera exalta la dignidad racional del hombre, que usando de su inteligencia puede suplir mucha fuerza muscular, poniendo en su lugar las gigantescas energías que el planeta brinda y que bastan para proporcionar a cada uno más de que sería suficiente. Ejemplos referentes al trigo, petróleo, etc., amenizan y confirman la exposición del ilustre conferenciante.—F DE VIANA.

Colección Canónica Hispana. Estudio de su formación y contenido por Antonio Ariño Alafont, Pbro. 144 págs. en 4.º Avila. 1941.

Monumento de tan singular importancia en la historia patria como la Colección Hispana, bien merecía que se le dedicara un estudio, sobre todo en estos tiempos de verdadera reconstrucción nacional a base de los legítimos valores españoles.

Semejante empresa ha sido acometida y llevada a feliz término en su disertación doctoral, por el aventajado alumno de la Universidad Gregoriana, D. Antonio Ariño, el cual, tras una breve introducción, divide su trabajo en dos partes, consagrando la primera a estudiar la formación de la Hispana, examinando los «elementos y primeras colecciones canónicas españolas», «las antiguas colecciones españolas y la Hispana», pasando luego revista a la «tradición manuscrita de la Hispana». En la segunda parte se detiene a considerar la Colección y sus partes, es, a saber: el prólogo, los Concilios orientales, africanos, franceses y españoles, y las Cartas decretales que la integran, dedicando el último capítulo a investigar quién haya sido su autor. Respecto de éste, después de consignar las diversas opiniones y los principales argumentos en que se apoyan sus respectivos partidarios, siendo no pocos los que han querido atribuir la paternidad a S. Isidoro, concluye por afirmar, una vez que ha justipreciado el valor de los diversos argumentos en pro y en contra, que «Nuestra Colección en su conjunto, es obra de muchos» (pág. 118).

Contra los partidarios exagerados de S. Isidoro, había dicho un poco antes (pág. 114): «El testimonio del más alto aprecio del mérito científico de S. Isidoro es salir en esta parte por los fueros de la verdad... La probabilidad máxima—que en este punto asiste a S. Isidoro más que a ninguno—de tener parte en nuestra Colección, no podrá convertirse en prueba contundente hasta que nuevos datos arrojen mayor luz sobre este asunto».

Reciba el autor nuestra cordial enhorabuena por su docta disertación, tan elegantemente editada.—FR. S. ALONSO.

Manual de Orientaciones Sociales, por Pedro VILA CREUS, S. J.—(Biblioteca «Fomento Social»). Editorial «Razón y Fe». Madrid, 1942.—368 págs.; 15 ptas.—(Exclusiva de venta: Ediciones FAX, Plaza de Santo Domingo, 13. Madrid).

El título de la obra expresa ya de manera suficiente que se refiere a ideas más que a hechos. La orientación se ha de referir a las ideas, que son madres de los hechos; quien esté imbuido de un buen ideario, espontáneamente se producirá con acciones laudables. Si en el libro se exponen hechos y se describen instituciones sociales, es porque en aquéllos y éstas

se plasman y se aprecian mejor las ideas. El autor se dirige especialmente a la juventud; los que tienen el alma vieja están ya orientados o desorientados de manera tan decidida, que apenas cabe esperanza de cambio. Pero los que tengan el alma aún flexible, joven, aunque cuenten muchos años, deben también leer el libro y estén seguros que han de sacar provecho.

Seis partes tiene la obra. La primera se refiere a «*Exposición de la cuestión social y de sus causas*» (causas económico-sociales y causas ideológicas). La segunda expone «*Principios teóricos sobre la cuestión social*» (el derecho de propiedad, carácter social de la propiedad, limitaciones de la propiedad, la justicia social, el deber del trabajo, el amor cristiano, son otros tantos capítulos de esta parte). En la tercera estudia las «*Soluciones prácticas del conflicto social*» (y detallando más: derecho al trabajo, seguros sociales, el salario, subvenciones familiares, participación de beneficios, intervención en la empresa, difusión de la propiedad, beneficencia, elevación cultural y moral del obrero). La parte cuarta contiene la referente a «*Intervención del Estado y corporativismo*». En la quinta se consideran los «*Deberes sociales*», y la última hace un poco de «*Historia de las doctrinas sociales*». Termina la obra con tres Apéndices: Fuero español del Trabajo, Jerarquía de derechos docentes, y Relaciones entre la Iglesia y el Estado.

Fácilmente se aprecia con la lectura del libro que el autor no es un simple aficionado sino un enamorado—como dice Azpiazu, en el Prólogo—de la ciencia social, que ha reflexionado mucho antes de escribir. Fruto de esa reposada meditación es la exposición profunda y exacta, a la vez que sencilla y clara; la imparcialidad en el uso de autores y emisión de juicios sobre personas y cuestiones; el acierto y profusión en las citas de los documentos pontificios; el considerar los problemas sin olvidar ninguno de sus múltiples aspectos; la ordenación perfecta, desarrollo lógico de los temas, y, en fin, el saber adaptar las cosas a la realidad, distinguiendo lo bueno factible de lo óptimo puramente ideal.

El P. Azpiazu señala en el Prólogo, como tratados mejor hechos, el referente a la institución de la propiedad y el que trata de la naturaleza y desarrollo de la justicia social. Por nuestra parte, queremos elogiar particularmente el estudio de la justicia social y los capítulos que tratan del carácter social y de las limitaciones de la propiedad, además de los referentes al deber y derecho al trabajo. Nos parece un acierto la fórmula que propone como definición de justicia social (p. 112). Es también de notar cuánta razón tiene cuando recuerda (p. 255-6) que valen más los templos vivos de los corazones que los de piedra, y los profundos y oscuros senti-

mientos del corazón que la esplendidez de luces y adornos que tanto se prodigan. Hace poco hemos conocido el caso de torcer la voluntad de una persona piadosa, decidida a hacer una donación para el sostenimiento de varios niños que aspiraban al sacerdocio en una Orden religiosa, induciéndola a que dedicase la suma a la confección de una custodia, donde ya había otras, mientras el centpo en que se forman los niños aumenta de día en día su deuda y niega a muchos la entrada por falta de recursos. ¡Que haya muchas custodias, aunque falte el sacerdote que las ha de llevar! Igualmente es laudable la idea que propone de modificar «la piedad individualista y algún tanto egoísta que suele fomentarse con exclusivismo», añadiéndole un poquito, al menos, de interés por los demás y por la gloria de Dios, como pide la caridad bien entendida (p. 318). Estamos atiborrados de influencias liberales. Finalmente, queremos hacer notar la obligación que pone en los católicos de conocer, siquiera elementalmente, los problemas sociales y su solución según los documentos pontificios (p. 338).

Junto a tantas cosas buenas, poco significa alguna imperfección en detalles. Por ejemplo, la falta de precisión en algunas citas (p. 90, 91, 93, 95, 102, 251). Quizá en los números 158-191 (p. 114-116) se exagera un poco la semejanza del organismo social y el humano. La idea de bienes superfluos está perfectamente clara a lo largo del libro, pero bien pudiera ser que no todos admitieran, sin más, como definición de bienes superfluos «los bienes que poseen los ricos que superan a la clase media» (p. 73). Como puede verse, son cosas que en nada quitan valor al mucho mérito que tiene la obra del P. Vila.

Antes de terminar, hemos de agradecer el homenaje que rinde, por la utilidad que le ha proporcionado el *Enquiridion*, sobre la propiedad, al que fué insigne colaborador nuestro y gran sociólogo, hoy mártir de Dios y España, P. José María Palacio.—F. DE VIANA.

J. M. RAMIREZ, O. P.: *De hominis beatitudine Tractatus Theologicus*.—Tomus primus, continens Prolegomena tria et primum totius operis librum: *De hominis beatitudine in communi*.—(Biblioteca de teólogos españoles, dirigida por los Dominicos de la provincia de España, vol. 8). Salamanca, Apdo. 17.—1942, págs. XVI-435.

Aún no se ha cerrado el ciclo de los comentarios a la Suma teológica de Sto. Tomás. Ni nunca deberá cerrarse, si la Iglesia conserva esta obra cumbre de la ciencia católica, eje central en torno al que se ha desarrollado—como comentario o exposición de la misma—toda la magnífica floración de la teología clásica, como libro de texto en los centros superiores de la enseñanza eclesiástica, «tradicional costumbre que nunca debiera haber

«desaparecido», ha dicho Pío X. Es de todos bien sabido que la doctrina de Sto. Tomás encierra, a través de su aparente sencillez y transparente claridad accesible a todos, tal riqueza de pensamiento y tal profundidad de sentidos, que no se agotan fácilmente en un sólo comentario, sino deben extraerse en sucesivos y reiterados esfuerzos de comprensión y exposición. Por eso, grandes teólogos han experimentado siempre el mismo deseo de someter el texto de la Suma a nueva elaboración, de *repensarlo* con propia meditación y estudio, para desentrañar toda la sustancia de su doctrina siempre nueva y nunca en toda su plenitud comprendida.

Y si al presente hay lugar a nuevos comentarios, es sobre todo respecto de la parte moral, o la Segunda Parte de la Suma. La desproporción de comentarios entre ésta y la parte dogmática salta a la vista; la lista de Michelitsch arroja la cifra de 108 comentarios a la I-II, y 89 a la II-II, por 218 para la I y 148 para la III Parte (Pról. VIII). Déficit que los numerosos manuales modernos de Moral no compensan, porque descuidan el aspecto propiamente científico y de principios de la teología.

El ilustre profesor de Teología Moral en la Universidad de Friburgo, P. Santiago Ramírez, ha recabado para sí esta ingente tarea, a cuya preparación viene dedicando los largos años de su benemérita labor docente. Tarea inmensa, decimos, pues aunque el presente volumen no se anuncie sino como el primer tomo del tratado *De hominis beatitudine*, el propósito del autor es hacerlo seguir de un comentario ininterrumpido a toda la parte moral de la Suma, en sus principales tratados: «Videtur ergo utile novum moliri commentarium Summae Theologicae, in quo textus exponatur directe et per se, modo quodam systematico et ininterrupto, absque ulla controversiarum febris, et sine ullo speculationis aut historiae horrore... Itaque in animo est principales tractatus Secundae Partis Summae pro virili, quantum Dominus dederit, continuis illustrare commentariis» (Pról. I).

Los comentaristas clásicos, añade, abandonaron la exposición del texto para lanzarse, con todo el ardor polémico y la agudeza dialéctica de sus inteligencias próceres, a la especulación de las controversias de Escuela, algunas de ellas propias de la época y hoy en desuso. El P. Ramírez, sin abandonar en nada la especulación, va a asociarla en amigable armonía con su complemento de teología histórica y positiva perfectamente modernizadas; y sobre todo, va a ceñirse más a su papel de comentador, investigando el pensamiento genuino de Sto. Tomás, sus orígenes y evolución, con una abundancia abrumadora de citas y lugares paralelos.

El P. Ramírez arrostra con intrepidez la impopularidad a que se expone una obra de tal envergadura. La lengua latina—si bien en estilo sencillo y correctísimo—la forma silogística de que hace uso con perfecto dominio

de todos los resortes dialécticos, en argumentos y dificultades, la amplitud y proligidad de sus disquisiciones escolástico-especulativas, la forma misma de comentario, son otras tantas cosas que han de causar verdadero horror al paladar y gusto modernos, aun de hombres de ciencia. Pero no hay por qué sacrificar al señuelo de una popularidad efímera, el mérito de obras teológicas bien logradas, de valor y utilidad duraderos. Que otros realicen la labor, por todos los conceptos digna y valiosa, de servir al gran público en pequeñas dosis las maravillas de la ciencia divina, de adaptarlas, mediante una exposición fácil y amena, a las inteligencias modernas. Pero no se niegue, a quienes pueden hacerlo, el derecho de *hacer teología sólida*, de reconstruir o elevar aún más las altas especulaciones de la verdad católica, con el inevitable andamiaje de tecnicismo y aparato científicos, sobre todo ante los apremiantes llamamientos de los Pontífices a estudiar la ciencia sagrada en sus fuentes y con el método y forma escolásticas.

Entre las características de método con que el P. Ramírez anuncia el desarrollo de su vasto plan y que aparecen en este primer volumen, saltará sobre todo a la vista su extensión inusitada, mayor tal vez que los más amplios comentarios clásicos. Después de cien páginas de magnífica introducción general a la Parte Moral de la Suma y especial al presente tratado, y previas 50 páginas de bibliografía, antigua y moderna, el resto de la obra es simple comentario a la 1.^a cuestión de la I-II, sobre el fin último de la vida humana. Mas tampoco en profundidad y otras cualidades es inferior a ningún otro comentarista clásico. Son frecuentes en la obra, soluciones, puntos de vista, bien de exposición o interpretación, originales, que ilumina difíciles y oscuras cuestiones de filosofía y teología escolástica. Sorprende también la infatigable búsqueda de los textos más recónditos de Sto. Tomás, en los cuales siempre encuentra el pensamiento, la aclaración, la solución apropiadas al caso; la manera, en fin, exhaustiva de desarrollar e ilustrar, bajo todos sus aspectos, la cuestión planteada.

No será inútil, par dar idea de su contenido, destacar algunas doctrinas notables del presente volumen. En la Introducción general, el P. Ramírez, en un verdadero alarde de erudición histórica, describe las vicisitudes por que ha pasado la concepción de la Teología Moral. Si en Sto. Tomás las *res morum* están en estrecho e indisoluble vínculo ligadas a las *res fidei* en una sola *sacra doctrina*, bien pronto las necesidades prácticas del ministerio pastoral obligaron a tratar y estudiar aparte la materia moral. Surgen de aquí las diversas *Summae Confessorum* o *Casuum*, cuyos mejores modelos son la Summa de S. Raimundo, y sobre todo, la Suma Moral de S. Antonino de Florencia. La designación de Teología Moral, Positiva, Práctica o Casuística, aparece en los primeros autores de la Compañía de

Jesús, así como el nombre paralelo de Dogmática se encuentra por primera vez en Suárez.

Pero ya con Vázquez se llega a la escisión de la Teología Moral del tronco de la Dogmática, que son concebidas por este teólogo como dos ciencias distintas. La reacción enérgica de los tomistas y del mismo Suárez, hizo que la moral clásica de nuestros teólogos, se desenvolviera conforme al concepto tradicional de la unidad de ciencia, sagrada, exponiendo y desarrollando las cuestiones prácticas como formando un todo integral con el estudio especulativo de los principios, en conexión íntima y como consecuencia de los mismos.

Sólo en la teología moderna del siglo XVIII, con los teólogos sacro-imperiales que siguen la inspiración del método y filosofía racionalistas de Wolff, se llevó a cabo la total separación entre las dos ramas de la teología, moral y dogmática; es la época también de las Introducciones teológicas, compiladas en nota bibliográfica por el autor (p. 25-38). Y esa corriente secesionista ha cristalizado en los tiempos modernos, aparte de otros conatos secundarios, en la separación de la Teología Espiritual, Ascética y Mística, como ciencias distintas entre sí y de la Moral y Dogmática (p. 23).

Felizmente esta concepción de la ciencia divina, unívoca a la de las ciencias humanas, no prevalece ni en los tomistas ni en la mayoría de los teólogos modernos, que siguen manteniendo la unidad indivisible de la doctrina revelada. La cual se basa en la unidad indivisible del objeto formal *quo* teológico, que es la revelación virtual, aunque el P. Ramírez encuentre un objeto formal *quod* y definición real propios para la teología moral. Pero es que este objeto *quod* no es puramente formal, dice con notable clarividencia el P. Ramírez, sino en parte *material* y *terminativo*, por lo que, permaneciendo esencialmente el mismo que en las demás partes de la teología, puede multiplicarse *en diversos modos* o aspectos varios (p. 43). Así dijo Sto. Tomás que la teología, siendo una, es de muchos modos y se extiende a muchos objetos (p. 34). Y el P. Ramírez sigue explicando en páginas, tal vez las más originales de este volumen, cómo dicho objeto *quod* o sujeto de la ciencia moral lo constituye la *moralidad sobrenatural*, realizada, como en sujeto inmediato e intrínseco, en el acto de la caridad, forma, vida y primer principio inmanente de todo el movimiento sobrenatural de la creatura de Dios. Al fin la caridad es la que hace tender toda la vida del hombre a Dios como es en sí; y por eso, ambas cosas son verdaderas, que Dios en sí mismo, como término del obrar sobrenatural del hombre, constituye la razón formal primaria que considera la Teología Moral, y que la acción humana bajo la forma de la caridad o en ese orden moral transcendente, penetrado todo él de la divinidad, de la relación a

Dios, es el sujeto secundario de la misma (p. 68). De ello son expresión las varias fórmulas de Sto. Tomás analizadas profundamente por el P. Ramírez, v. gr. que la Teología Moral trata del movimiento, el orden de la creatura a Dios, y la más perfecta de todas, más conforme al modo de hablar de la Escritura, que la ciencia moral versa sobre el hombre en cuanto expresa la imagen de Dios (p. 65 ss.).

Los artículos primero y segundo dan pie al autor para analizar con maestría los dos problemas metafísicos del constitutivo de la causalidad final y del principio de finalidad. Menos estudiado que el de causalidad eficiente, el P. Ramírez hace ver el carácter analítico y apriorista de este principio, y su origen, por lo tanto, de la experiencia inmediata (p. 215 ss.). Siendo ambas causas, agente y final, perfectamente correlativas, el valor del principio de causalidad final será tan universal como el de eficiente, extendiéndose, sin excepción, a todos los seres que obran. Mas si la causa final no obra sino intencionalmente, a través de una inteligencia, el principio nos lleva por necesidad a ver en toda la Naturaleza y en toda la actividad cósmica e irracional, la impresión de una Inteligencia que en todo este obrar haya puesto sentido e intención final. Sin una inteligencia no puede darse actividad alguna en el mundo. *A priori*, pues, en virtud del principio final, la acción de todo agente natural debe reducirse a un agente intelectual. Y así concluye el P. Ramírez que la otra fórmula tomista, *opus naturae est opus Intelligentiae*, simple eco de otras bellas fórmulas de la filosofía griega y árabe en un *excursus* historiadas (p. 240-244), es también analítico y pura determinación del principio final, pues equivale a decir que todo agente obra, en última instancia, por un intelecto, bien propio y unido, o ajeno y separado (p. 245).

Son en extremo interesantes las explicaciones a que da lugar el sentido, tan controvertido entre los comentaristas, del artículo tercero, sobre la función especificadora del fin. Esta función es también universal, como inseparable de la actuación finalizadora y, por lo mismo, todos los modos del acto humano, es decir, tanto en su ser psicológico, como en su ser moral, reciben la especie del fin (p. 254 ss.). Para aclaración de esto, sienta el autor la profunda doctrina metafísica de la triple clase de entidades de que están compuestos los seres: entidades absolutas, puramente relativas y mixtas de ambas (p. 271).

Sería prolijo enumerar todos los lugares en que la visión certera del P. Ramírez, profundamente penetrada de especulación teológica, ha dejado ideas luminosas, de un alcance y amplitud superiores, que aclaran no solamente éstas, sino otras cuestiones de teología y filosofía. Es de lamentar que, por rehuir sistemáticamente toda controversia, no nos haya dado un

resumen de su pensamiento sobre la *filosofía moral cristiana*, objeto de una polémica del autor con Maritain, a la que hace simple alusión (p. 46).

Con ser este primer volumen de gran riqueza científica, la obra es sobre todo de extremo valor por lo que permite esperar. Continuada y llevada a término por los principales tratados de la Moral tomista, constituirá un monumento imperecedero a la teología. Auguramos, pues, una calurosa acogida en los medios estudiosos; pero nos permitiríamos recomendar al autor que sacrificara la elaboración extensa de tratados de interés secundario a trueque de ofrecer pronto al público el digno comentario moderno a los temas capitales de la Moral tomista.

Algunas erratas deslizadas en la impresión no deslucen la presentación tipográfica, limpia y espléndida, de la obra.—FR. TEÓFILO URDANOZ, O. P.

ROJO DEL POZO, P. Agustín, O. S. B.: *La Misa y su Liturgia*. 293 págs. 12 ptas. Editorial Bibliográfica Española, Barquillo, 9. Madrid.

Agotada la segunda edición de esta hermosa obra se publica la tercera, pero debido a las actuales circunstancias, su autor la ha compendiado y reducido todo lo posible, aunque cuidando de no quitar nada esencial. Aunque el deseo de muchos lectores sería poseerla completa en toda su integridad, aún así constituye un excelente manual en que los fieles pueden aprender todo lo necesario para darse cuenta de la sublimidad del Santo Sacrificio y para asistir a él con provecho y devoción, saboreando las bellezas de la Liturgia.—S. P.

Epistolas de S. Ignacio de Antioquia. Traducción del original griego, prólogo y notas de Hilario YABEN, Vicario Capitular de Sigüenza. Colección Excelsa. Ediciones Aspas. Madrid. Págs. 158 en 8.º Precio: 5 ptas.

Este pequeño volumen es la presentación de la nueva «Colección Excelsa», que constará de obras escogidas de los Santos Padres, aptas para fomentar la cultura religiosa y la piedad.

Según el anuncio seguirán a las cartas de S. Ignacio el Tratado del bien conyugal de S. Agustín. Cartas espirituales de S. Jerónimo. Diálogos sobre el sacerdocio de S. Crisóstomo y Apología de S. Justino. Hermosos botones de muestra. Las Cartas del insigne obispo y mártir, son una de las más preciosas joyas de la primitiva literatura eclesiástica, y van precedidas de un extenso prólogo que abarca toda la historia de los escritos que bajo el nombre de S. Ignacio han corrido para venir a terminar en la autenticidad de las siete cartas que la antigüedad conoció como del santo obis-

po. Las notas abundantes sirven para ilustrar los pasajes oscuros que no escasean en las cartas, parte por las altas materias que se tratan, parte por el estilo oscuro que el autor emplea. Que este librito encuentre muchos lectores y que todos queden contagiados con aquellas ansias de vivir de Cristo y morir por Cristo, que llenaban el alma de S. Ignacio.—FR. A. C.

TERRIEN: *La Madre de Dios y Madre de los hombres*, según los Santos-Padres y la Teología. Segunda edición española. Cuatro tomos, 22 × 16 cms., 272, 268, 372, 304 págs. Pesetas 64.—Ediciones FAX, Plaza de Santo Domingo, 13. Apdo. 8001. Madrid. 1942.

De justa y bien merecida fama goza esta obra del P. Terrien, cuya segunda edición aparece en nuestra lengua. Van pasando los tiempos de retórica vacía y de sentimentalismo insustancial, en que muchos predicadores y escritores para hablar de la Santísima Virgen, en vez de acudir a documentarse sólidamente en las fuentes de la Teología, se abandonaban a lirismos huecos y a las efusiones de una que quería ser devoción y no pasaba de ser garrulería. Afortunadamente, hoy se habla y se escribe sobre la Santísima Virgen de muy distinta manera. La Mariología se va perfilando cada vez más como una parte de la Teología en que las prerrogativas y los distintos aspectos desde los cuales puede considerarse a la Madre de Dios, son estudiados con la más cuidadosa escrupulosidad científica. Son cada vez más numerosas las obras dedicadas a esclarecer las grandezas y excelencias de la Santísima Virgen. Entre estas obras ocupa un lugar destacado la bien conocida del P. Terrien. Aunque data ya de varios años, durante los cuales se han discutido ampliamente numerosas tesis que en ella aparecen, conserva todavía todo su valor de obra densa y profunda, concienzudamente trabajada y fundada sobre sólidos fundamentos teológicos. Para los predicadores y para la formación del pueblo fiel es una de las más recomendables, no sólo por la seguridad de su doctrina, sino también por la honda piedad con que está redactada.—J. P.

LIBROS RECIBIDOS

EDICIONES FAX. Plaza de Santo Domingo, 13. —Madrid.

GULHTENEERE, Raúl de: *La limitación de la natalidad* (Birth-Control). Tercera edición española. 20 por 14 cms. 184 págs. 10 ptas.

SEGARRA, P. Franciscus, S. J.: *Praecipuae D. N. Jesu Christi sententiae eschatologicae. commentariis quibusdam expositae*. 16 por 11 cms. 468 págs. 14 ptas.

SALVANESCHI, Nino: *Consolación*. 16 por 11 cms. 200 págs. 9 ptas.

DELP: *Existencia trágica*. Notas sobre la filosofía de Martín Heidegger. Prólogo, traducción y notas de J. Iturriz, S. J. 20 por 41 cms. 128 páginas. Ptas. 6.

PÉREZ DE URBEL, Fr. Justo: *San Eulogio de Córdoba*. Segunda edición. 20 por 14 cms. 264 págs. 12 ptas.

SOLER DE MORELL, P. Juan: *Mirando a Cristo*. Tercera edición. 20 por 14 cms. 248 págs. 12 ptas.

IRIARTE, P. Joaquín, S. J.: *Ortega y Gasset*. Su persona y su doctrina. 20 por 14 cms. 295 págs. 14 ptas.

PAPINI: *Los operarios de la viña*. Tercera edición. 20 por 14 cms. 176 páginas. Ptas. 9.

BLESS: *Psiquiatría pastoral*. (Psicopatología. Moral. Dirección). Traducción por Pedro Meseguer, S. J. 20 por 14 cms. 276 págs. Ptas. 13.

En esta sección anunciaremos todos los libros que nos sean remitidos por sus autores o por las Editoriales. Los que por su importancia merezcan, a juicio de la Redacción, un interés más especial, serán reseñados en las secciones de Bibliografía o Boletines. No se devuelven los libros no reseñados, a no ser que hayan sido pedidos expresamente por la Dirección de la Revista.

BAINVILLE, Jacques: *Napoleón*. 20 por 14 cms. 588 págs. Ptas. 20.

VILA CREUS: *Manual de orientaciones sociales*. 20 por 14 cms. 368 páginas. Ptas. 15.

GUERRERO, P. Eustaquio: *Disciplina social y obediencia cristiana*. 20 por 14 cms. 164 págs. Ptas. 9.

EDITORIAL «EL PERPETUO SOCORRO». Manuel Silvela, 14.—
Madrid.

SARABIA, P. Ramón, Redentorista: *Sacerdotes, Niños y Catequistas*. Tomo I. 411 págs. 14 ptas. encuadernado.

SEMINARIO DE ESTUDIOS DE HISTORIA MODERNA «SIMAN-
CAS». Universidad de Valladolid.

MATEO, Andrés M.^a, Pbro.: *Colón e Isabel la Católica*. VIII-130 págs

GUSTAVO GILI, Editor. Enrique Granados, 45.—Barcelona.

PASTOR: *Historia de los Papas desde fines de la Edad Media*. Tomo X.
Volúmenes XXI y XXII. Precio, 50 ptas. los dos volúmenes.

EDITORIAL POLÍGLOTA. Petritxol, 8.—Barcelona.

LESEUR: *Diario y pensamientos de cada día*. Tercera edición. 273 págs.

EDITORIAL LITURGICA ESPAÑOLA. Avenida José Antonio, 581.
Barcelona.

DE SAN ESTANISLAO, P. Germán: *Vida de Santa Gema Galgani*. 320 páginas. 14 ptas. encuadernada.

LIBRERÍA HERDER. BALMES, 22.—Barcelona.

AUER, Dr. Johann: *Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik, mit besonderer Berücksichtigung des Kardinals Matteo d' Aquasparta*. Erster Teil: Das Wesen der Gnade. IX-362 págs. 12 marcos.

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS. Granada.

GÓMEZ IZQUIERDO, Alberto: *Análisis del pensamiento lógico*. Vol. II: El Raciocinio y la Explicación. 491 págs. 30 ptas.

BIBLIOTECA DE TEÓLOGOS ESPAÑOLES. Convento de San Esteban.—Salamanca.

RAMÍREZ, J. M., O. P.: *De hominis beatitudine*. Tractatus theologicus. Tomus I: *De hominis beatitudine in communi*. XVIII-436 págs.

EDITORIAL BIBLIOGRÁFICA ESPAÑOLA. Barquillo, 9.—Madrid.

MADARIAGA, Luis de: *Curiosidades del mundo*. 227 págs. 12 ptas.

ROJO DEL POZO: *La Misa y su Liturgia*. Tercera edición. 294 págs. 12 pts.

DEL CERRO, Dionisio: *Niños santos*. 210 págs. 9 ptas.

EDITORIAL «LUZ». Fernández de la Hoz, 21.—Madrid.

BALLESTER NIETO, Excmo. Sr. D. Carmelo, Obispo de León: *Los Santos Evangelios y los Hechos de los Apóstoles*. 158. 814 págs.

CASTRO ALBARRÁN: *Concepto pagano y concepto cristiano de nuestro cuerpo*. 210 págs. 10 ptas. Pedidos al autor, Palomino, 2. Salamanca, 1942.

ESTABLECIMIENTOS CERÓN.—Cádiz.

Carolinas. Anuario 1943. 160 págs. con numerosos grabados. 6 ptas.

NIHIL OBSTAT

Dr. Francisco Ramos, Censor.

IMPRIMATUR

DR. PETRUS SALCEDO,

Vic. Cap. (S. V.)

Indices del tomo sexágésimo tercero

AÑO 1942

	<u>Págs.</u>
ARTÍCULOS DE FONDO	
BELTRÁN DE HEREDIA, P. Vicente: <i>Domingo de Soto en el Concilio de Trento</i>	113
BELTRÁN DE HEREDIA, P. Vicente: <i>La Beata de Piedrahita no fue alumbrada</i>	294
BORDOY-TORRENTS, D. Pedro: <i>Estudios sobre la «Cuarta Via» de Santo Tomás de Aquino</i>	30
COLUNGA, P. Alberto: <i>San Juan de la Cruz, intérprete de la S. Escritura</i>	256
DOMÍNGUEZ BERRUETA, D. Juan: <i>El don de Consejo. Semblanza del Gran Español el Cardenal Cisneros</i>	67
FRAILE, P. GUILLERMO: <i>En torno al problema de la materia</i>	313
GETINO, D. Luis: <i>Misión de las dos naciones ibéricas en orden a la paz del mundo actual</i>	181
GILLON, P. L. B.: <i>Primacia del apetito universal de Dios según Santo Tomás</i>	329
SCHWIENTEK, P. Alejandro: <i>La vida moral en la ennomía de la existencia</i>	148
URDÁNOZ, P. Teófilo: <i>La Teología del acto sobrenatural en la Escuela de Salamanca</i>	5
VIÑAS PLANAS, D. Jaime: <i>El arbitraje internacional en los escolásticos españoles</i>	44 y 278
ACTUALIDAD ESPAÑOLA: <i>Tercera Semana Bíblica</i> , por el P. Alberto COLUNGA.....	
	196
<i>La Segunda Semana Teológica</i> , por C. D. V.....	198
<i>Segunda Semana Mariológica</i> , por el P. Manuel CUERVO.....	202
BIBLIOGRAFIA	75, 205 343

Lámpara de Cera "GAUNA"

PARA EL ALUMBRADO DEL TABERNACULO

De CUATRO días de duración, fabricada con sujeción al Canon 1.271 del vigente Derecho Canónico, que dice así:

«Delante del Tabernáculo en que se reserva el Santísimo Sacramento, brille una lámpara continuamente, día y noche, alimentada con aceite de olivas o con cera de abejas».

LIMPIEZA ABSOLUTA!

¡TRANQUILIDAD COMPLETA!

Hijo de Quintín Ruiz de Gauna. VITORIA (Alava).

TEJIDOS DE LANA Y ALGODON
ESPECIALES PARA COMUNIDADES RELIGIOSAS
Paños, Sayales, Estameñas, Buratos, Sargas, Merinos, Vuelas, Lienzo
de algodón, Sábanas, Mahones azules, etc.

Sección especial de Retortas y Holandas de hilo puro, para ropas de culto.

Almacenes del Niño Jesús

WENCESLAO PEÑA

CALATAYUD (ZARAGOZA)

Elaboración de toda clase de tejidos para Comunidades Religiosas, según color y prescripciones de su Santa Regla.

P. IGNACIO MENENDEZ-REIGADA, O. P.

Necesidad de los dones del Espíritu Santo

PRECIO: CINCO PESETAS

P. SABINO ALONSO, O. P.

LA EXENCION DE LOS RELIGIOSOS

PRECIO: CINCO PESETAS

VINOS DE MISA

J. de Muller, S. A.

CASA FUNDADA EN 1851

TARRAGONA

Medalla de Oro en la Exposición Vaticana del año 1888
(S. S. León XIII)

Proveedores de S. S. Pío X,
Benedicto XV, Pío XI
y Pío XII

GARANTIA ABSOLUTA DE PUREZA

EXQUISITA CALIDAD

Certificados del Emmo. Cardenal Arzobispo de Tarragona y de otros muchos Ilmos. Prelados de España y del Extranjero y del Reverendo P. Eduardo Vitoria, S. J., Director del Instituto Químico de Sarriá (Barcelona)

Francisco José Dölger (1 + 7 - X - 1940)

Han aparecido en nuestra Editorial las siguientes obras de Francisco José Dölger.

IXOYO Tomo I: El símbolo del pez en los primeros siglos del cristianismo. Tomo IV: Láminas, 1928. Precio, 25,20 marcos. En tela 23,40. Tomos II y III: El pez sagrado en las antiguas religiones y en el cristianismo. Tomo II: Textos, 1922.

Tomo III: Láminas del tomo II. Precio en total, 37,80 marcos. Tela, 45. Precio del tomo III, 22,50. En tela, 26,10.

Tomos IV y V: Documentos sobre el pez sagrado en el arte plástica, pintura y miniatura de los primeros siglos del cristianismo. 2.^a edición aumentada. 1928. Precio, 19,80 marcos. En tela, 28,80.

Tomo V: Texto del tomo IV.

Die Eucharistie nach Inschriften frühchristlicher Zeit.

(Aparte de IXOYO «El pez Sagrado», tomo II), 1922. Páginas XII-112. Con cuatro láminas. Precio marcos, 4,50. Encuadernado, 5,85.

Die Söhne der Gerechtigkeit und der Schwarze.

Estudios de Historia de las religiones sobre las promesas del Bautismo. (Agotado al presente).

Sol Salutis. Oración y canto en la antigüedad cristiana. (Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen. Fasc. 16-17). Páginas XII-488, 2.^a edición 1925. (1.^a 1920). Precio marcos, 15,50. Encuadernado, 17,10.

Antike und Christentum. Estudios sobre Historia de la cultura y de las Religiones. Publicación trimestral. Precio de cada fascículo, 3,75 marcos. Tomo I-II, 13,50. Encuadernado, 15,75. Tomo III-V, 15. Encuadernado, 17,50. Del tomo VI quedan los fascículos 1 y 2 (3 en imprenta).

Pisciculi. Estudios sobre la religión y cultura de la antigüedad. Homenaje a Francisco José Dölger en el 60.º año de su nacimiento, ofrecido por sus amigos, admiradores y discípulos. Publicado por Teodoro Klausner y Adolfo Rücker. Con 8 láminas y una plancha de Dölger. Págs. 350. Precio: En rústica, 16,75 marcos. Encuadernado, 18,75.

Pedidos en todas las librerías.

VERLAG ASCHENDORFF :: Münster (Westfalen)



ELABORACION ESPECIAL DE VINO BLANCO DULCE

para el Santo Sacrificio de la Misa

LOIDI Y ZULAICA

SAN SEBASTIAN

Casa central: IDIAQUEZ, 5. — Telegramas LOIDI. — Fundada el año 1875

Bodegas de elaboración en ALCAZAR DE SAN JUAN (Ciudad Real)

PROVEEDORES DE LOS SACROS PALACIOS APOSTÓLICOS

Esta casa garantiza la absoluta pureza de sus vinos con recomendaciones y certificados de los Emms. Sres. Cardenal Arzobispo de Burgos, Arzobispos de Valencia, Santiago y Valladolid; Obispos de Ciudad Real, Pamplona, Orihuela, Salamanca, Segovia, Avila, Ciudad Rodrigo, Auxiliar de Burgos, Bayona (Francia) y Rvdo. P. Dr. Eduardo Vitoria, S. J., etc., etc.

EXPORTACION A ULTRAMAR

ENVIO GRATUITO DE MUESTRAS

Biblioteca de Teólogos Españoles

DIRIGIDA POR LOS DOMINICOS DE LAS PROVINCIAS DE ESPAÑA

Volúmenes publicados

El maestro fray Pedro de Soto, O. P., y las Controversias político-religiosas en el siglo XVI, por el P. Venancio D. Carro. Tomo I: *Actuación político-religiosa de Soto*; 22,50 ptas. en rústica y 25,60 encuadernado en tela inglesa.

Comentarios del maestro Francisco de Vitoria, O. P., a la *Secunda secundae* de Santo Tomás. Edición preparada por el P. V. Beltrán de Heredia. Tomos I-V. Precio de cada tomo: 25 ptas. en rústica y 28,10 encuadernado.

Las corrientes de espiritualidad entre los Dominicos de Castilla durante la primera mitad del siglo XVI, por el P. V. Beltrán de Heredia. Precio: 10 ptas. en rústica.

DOMINGO BÁÑEZ, O. P.: Comentarios inéditos a la *Prima secundae* de Santo Tomás (en latín). Tomo I: *De fine ultimo et de actibus humanis* (qq. 1-18). Edición preparada por el R. P. Vicente BELTRÁN DE HEREDIA, O. P.

De *Hominis Beatitudine*: *Tractatus Theologicus*, quem edebat JACOBUS MARÍA RAMÍREZ, O. P.—Tomus primus, continens *prolegomena tria et primum totius operis librum «De hominis beatitudine in communi»*.

Los suscriptores a toda la Biblioteca tendrán un descuento del 30 por 100.

Salamanca.—Imp. de Calatrava, a cargo de Nicolás G. Bernalt.